

قرآن و سنت سے مرتبہ بنا کے ہوئے

# اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحاح ستہ اور طلبہ مشکوٰۃ کے لئے فقہی اختلافات  
اور دلائل کا جامع اور مختصر ترین مجموعہ



پسند فرمودہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جمع و ترتیب

جلد اول

رحمت اللہ بن عبد الحمید

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قرآن و سنت سے مستنبط کئے ہوئے

# اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحاح ستہ اور طلبہ مشکوٰۃ کے لئے فقہی اختلافات  
اور دلائل کا جامع اور مختصر ترین مجموعہ

پسند فرمودہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جمع و ترتیب

رحمت اللہ بن عبد الحمید

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ المدینہ

سرگودھا، پاکستان

001-3642203, 0333-7038484

مکتبہ المدینہ

۲ سٹریٹ، نیشنل اسلام آباد

041-37704810, 0332-4703988

# جبلہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب:----- اختلافی مسائل اور دلائل  
مؤلف:----- رحمت اللہ بن عبد الحمید  
موبائل:----- ۰۳۱۴۷۱۲۳۱۵۵  
کیپوزنگ:----- رحمت اللہ بن عبد الحمید  
طبع اول:----- ۱۴۳۹ھ  
طبع جدید:----- ۱۴۳۱ھ  
ناشر:----- مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ  
فون:----- ۰۸۱-۲۶۶۲۲۲۲ / ۰۸۱-۲۶۶۲۲۶۳

مکتبہ رشیدیہ

ہیڈ آفس:

سرکی روڈ، کوئٹہ ۰۳۱۴-۷۱۲۳۱۵۵، ۰۸۱-۲۶۶۲۲۶۳

برانچ:

۳ شیش محلہ ملتان  
۰۸۱-۲۶۶۲۲۶۳، ۰۳۱۴-۷۱۲۳۱۵۵

برانچ:

فصل محلہ ملتان  
۰۸۱-۲۶۶۲۲۶۳، ۰۳۱۴-۷۱۲۳۱۵۵

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## افتساب

**والدمحترم جناب عبدالحمید صاحب کے نام**

جنہوں نے احقر کو مادہ پرستی کے اس دور میں علومِ نبوت کے درس گاہوں سے وابستہ کیا، اور بندہ ناچیز کو اخلاص اور لئبیت کے ساتھ دینِ متین کی خدمت کے لئے وقف کر دیا، اور حقیقت میں یہ ان ہی کے اخلاص کا ثمرہ ہے کہ بندہ عاجز آج کتبِ حدیث کی ورق گردانی کر رہا ہے۔  
دل سے دعا نکلتی ہے کہ اے اللہ! والدین کی دنیا اور آخرت بہت اچھی کر دے، اور بندہ ناچیز کو ان کے لئے صدقہ جاریہ بنا دے۔ آمین

”ویرحم الله عبدالخال آمینا“

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
مکرم بندہ رسالہ علیکم ورحمۃ اللہ تعالیٰ وبرکاتہ  
آپ کے کام لاکھ عرصے کا مسودہ سرسبز ہوا۔ اللہ تعالیٰ آپ کو  
فقہی اختلافات و دلائل کا خلاصہ اختصار کے ساتھ اس طرح  
صحیح کر رہے ہیں کہ طلبہ ہماری اسکے یاد رکھنا آسان ہے۔ دل کے  
دعا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آپ کے اس کام کو نافع اور  
مقبول بنائیں اور آپ کیلئے ذخیرہ کثرت ثواب ہو۔ آمین۔

والسلام  
۳ محرم الحرام ۱۴۲۳ھ  
محمد تقي العثماني

## خلاصۃ الفہارس



مقدمة علم الحديث..... ۲۹ تا ۳۶

كتاب الإيمان..... ۳۷ تا ۸۱

كتاب العلم..... ۸۲ تا ۸۴

كتاب الطهارة..... ۸۵ تا ۱۹۹

كتاب الصلوة..... ۲۰۰ تا ۴۰۰

كتاب الزکوة..... ۴۰۱ تا ۴۴۷

كتاب الصوم..... ۴۴۸ تا ۴۷۶

## فہرست مضامین

|                         |   |
|-------------------------|---|
| ۲۷                      | پیش لفظ.....                                |
| <b>مقدمہ علم الحدیث</b> |   |
| ۲۹                      | پہلی بحث.....                               |
| ۲۹                      | ۱- مطلق علم حدیث کی تعریف.....              |
| ۲۹                      | ۲- علم دروایہ الحدیث کی تعریف.....          |
| ۳۰                      | ۳- علم دروایہ الحدیث کی تعریف.....          |
| ۳۰                      | ۴- علم اصول حدیث کی تعریف.....              |
| ۳۰                      | دوسری بحث: وجہ تسمیہ.....                   |
| ۳۰                      | تیسری بحث: علم حدیث کا موضوع.....           |
| ۳۱                      | چوتھی بحث: علم حدیث کی غرض و غایت.....      |
| ۳۱                      | پانچویں بحث: اجناسِ علوم.....               |
| ۳۱                      | چھٹی بحث: مرتبہ علم حدیث.....               |
| ۳۲                      | ساتویں بحث: بیان کتب حدیث.....              |
| ۳۲                      | آٹھویں بحث: علم حدیث کا شرعی حکم.....       |
| ۳۲                      | فائدہ در بیان مصطلحات.....                  |
| ۳۳                      | خبر واحد کی تقسیم باعتبار ملحقین.....       |
| ۳۳                      | خبر واحد کی تقسیم باعتبار عددِ رِوَاة.....  |
| ۳۳                      | خبر واحد کی تقسیم باعتبار صفاتِ رِوَاة..... |

- ۳۵ ..... خبر واحد کی تقسیم باعتبار سقوط و عدم سقوط راوی
- ۳۶ ..... خبر واحد کی تقسیم باعتبار صیغہ اداء

## کتابُ الْإِيمَانِ

- ۳۷ ..... ایمان کے لغوی معنی
- ۳۷ ..... اسلام کے لغوی معنی
- ۳۷ ..... لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت
- ۳۸ ..... ایمان کے اصطلاحی معنی
- ۳۸ ..... اسلام کے اصطلاحی معنی
- ۳۸ ..... اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت
- ۳۹ ..... ایمان میں اقرار باللسان کی حیثیت
- ۴۰ ..... ایمان کی حقیقت میں مذاہب کی تفصیل
- ۴۳ ..... اہل حق کا آپس میں اختلاف کیوں ہوا؟
- ۴۵ ..... ایمان میں زیادتی اور کمی کا مسئلہ
- ۴۶ ..... ایمان میں استثناء کا حکم
- ۴۷ ..... ایمان تقلیدی کا حکم
- ۴۸ ..... وضو میں نیت کا مسئلہ
- ۴۹ ..... مسئلہ رکعت ہاری تعالیٰ
- ۵۱ ..... مسئلہ معلم غیب
- ۵۲ ..... شفاعت اور اس کی اقسام
- ۵۳ ..... تارک صلوٰۃ کا حکم
- ۵۵ ..... شروع نوافل کا حکم
- ۵۸ ..... حدود کفارات میں یا زواج؟



## بابُ الكِبَائِرِ وِ عِلَامَاتِ النِّفَاقِ

- ۶۰ ..... گناہوں میں صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم
- ۶۱ ..... گناہ صغیرہ و کبیرہ کی تعریف میں اختلاف
- ۶۱ ..... عصمتِ انبیاء علیہم السلام کا مسئلہ
- ۶۲ ..... مغازی کی معافی کے لئے کبائر سے اجتناب شرط ہے یا نہیں؟
- ۶۳ ..... اسلام لانے کے بعد زمانہ کفر کے گناہوں پر مواخذہ ہوگا یا نہیں؟
- ۶۵ ..... نفاق کی تعریف اور تقسیم
- ۶۶ ..... کفر کے معنی اور اقسام
- ۶۶ ..... کافر کے اقسام

## بابُ الوَسْوَسَةِ

- ۶۷ ..... دوسرے کی تعریف اور حکم
- ۶۷ ..... دوسرے کے مراتب مع بیان حکم
- ۶۸ ..... عزم سید میں مواخذہ ہے یا نہیں؟

## بابُ الْقَدْرِ

- ۶۹ ..... قدر و قضاء کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۶۹ ..... تقدیر کے متعلق اہل سنت والجماعت کا عقیدہ
- ۶۹ ..... عقیدہ تقدیر اور مسئلہ افعال عباد
- ۷۱ ..... غلظ اور کسب کے درمیان فرق
- ۷۱ ..... تقدیر کی قسمیں
- ۷۲ ..... سجدہ تعظیم شرک ہے یا نہیں؟
- ۷۳ ..... فطرت سے کیا مراد ہے؟
- ۷۳ ..... مشرکین کے اولاد کہاں ہوں گے؟

۷۵ ..... آزل الخلوقات کیا ہے؟

### بابُ إثباتِ عذابِ القبر

۷۶ ..... إثباتِ عذابِ قبر.....

۷۷ ..... کیفیتِ عذابِ قبر.....

۷۸ ..... مسئلہ سماعِ موتی.....

۷۹ ..... سماع یا عدم سماع کسی ایک طرف قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا.....

۸۰ ..... قبروں پر شاخیں گاڑنے کا حکم.....

### کتابُ العِلْم

۸۲ ..... روایت بالمعنی کا حکم.....

۸۲ ..... سن تحمل حدیث میں علماء کا اختلاف.....

۸۳ ..... تحمل حدیث کے لئے کتنی عمر ضروری ہے؟.....

۸۳ ..... کیا تائید شریعت کے لئے وضع حدیث جائز ہے؟.....

### کتابُ الطہارۃ

۸۵ ..... طہارت کے لغوی و اصطلاحی معنی.....

۸۵ ..... لفظ "قبول" کے حقیقی معنی کیا ہیں؟.....

۸۶ ..... نماز جنازہ کے لئے طہارت کا حکم.....

۸۶ ..... سجدہ تلاوت کے لئے طہارت کا حکم.....

۸۷ ..... فائدہ الطہورین کا مسئلہ.....

۸۸ ..... حدیث فی الصلوٰۃ کا حکم.....

### بابُ آدابِ الخلاء

۸۹ ..... بیت الخلاء میں داخل ہونے کی دعا کس وقت پڑھنی چاہئے؟.....

- ۹۱ ..... استقبال و استسقاء کا حکم
- ۹۳ ..... کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا حکم
- ۹۴ ..... دائیں ہاتھ سے استسقاء کرنے کا حکم
- ۹۵ ..... استسقاء میں تلیفِ اجار کا حکم
- ۹۷ ..... نجس چیز سے استسقاء کرنے کا حکم
- ۹۸ ..... پانی سے استسقاء کرنے کا حکم
- ۹۹ ..... غسل خانہ میں پیشاب کرنے کا حکم
- ۹۹ ..... ”حدیث الاستسقاء من النوم“ سے متعلق مباحث ثلاثہ
- ۱۰۰ ..... بحث اول
- ۱۰۰ ..... بحث ثانی
- ۱۰۱ ..... بحث ثالث
- ۱۰۱ ..... مدفعہ الاضغین کے وقت نماز پڑھنے کا حکم
- بابُ کیفیتِ الوضوء**
- ۱۰۲ ..... سواک کی شرعی حیثیت
- ۱۰۳ ..... سواک سنتِ صلوة ہے یا سنتِ وضو؟
- ۱۰۳ ..... استسقاء سواک کے مواقع
- ۱۰۴ ..... وضو میں تسمیر کی کیا حیثیت ہے؟
- ۱۰۵ ..... مضمضہ و استسقاء کی شرعی حیثیت
- ۱۰۷ ..... مضمضہ و استسقاء کی کیفیت
- ۱۰۸ ..... غسلِ لجمہ و تخلیلِ لجمہ کا حکم
- ۱۱۰ ..... کیفیتِ مسحِ رأس
- ۱۱۱ ..... مسحِ رأس میں تلیف کا حکم
- ۱۱۲ ..... مسحِ رأس کے لئے تجدیدِ ماء کا مسئلہ

- ۱۱۳ ..... مقدار مسح راس میں اختلاف فقہاء
- ۱۱۴ ..... وضو میں اذنین کا وظیفہ مسح ہے یا غسل؟
- ۱۱۵ ..... مسح اذنین کے لئے تجدید ماہ کا مسئلہ
- ۱۱۶ ..... تخلیل اصابع کا مسئلہ
- ۱۱۷ ..... وضو میں رجلین کا وظیفہ غسل ہے یا مسح؟
- ۱۱۹ ..... موالات فی الوضوء کا مسئلہ
- ۱۲۰ ..... ترتیب فی الوضوء کا مسئلہ
- ۱۲۱ ..... وضو کے بعد تویہ کے استعمال کرنے کا حکم
- ۱۲۲ ..... منہ اور صاع کی مقدار میں اختلاف
- ۱۲۳ ..... "وضو لکل صلوٰۃ" کا حکم
- ۱۲۴ ..... عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کا حکم
- باب احکام المیاء**
- ۱۲۵ ..... پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ
- ۱۳۰ ..... بول مٹی کا حکم اور اس کا طریقہ تطہیر
- ۱۳۱ ..... زمین کی تطہیر کا طریقہ
- ۱۳۲ ..... بول مانہ کل لحمہ کا حکم
- ۱۳۳ ..... وضو ہائید کا مسئلہ
- ۱۳۵ ..... ماہ مستعمل کا مسئلہ
- ۱۳۶ ..... سار کلب کا مسئلہ
- ۱۳۷ ..... سار ترہ کا مسئلہ
- ۱۳۹ ..... سار حمار کا مسئلہ
- ۱۴۰ ..... سار سباع کا مسئلہ

## باب نوافض الوضوء

- ۱۴۱ ..... "شک فی الحدث" کا حکم
- ۱۴۳ ..... "وضو من ریح القبل" کا حکم
- ۱۴۳ ..... "وضو من النوم" کا حکم
- ۱۴۶ ..... "وضو بماتت النار" کا حکم
- ۱۴۷ ..... "وضو من لحوم الإبل" کا حکم
- ۱۴۸ ..... "وضو من مس الذکر" کا حکم
- ۱۵۰ ..... "وضو من مس المرأة" کا حکم
- ۱۵۲ ..... "وضو من القي والرُعاف" کا حکم

## باب المسح علی الخُفین

- ۱۵۵ ..... مسح علی الخُفین کی مدت
- ۱۵۶ ..... مسح اعلی الخُف پر ہو گا یا اسفل الخُف پر؟
- ۱۵۷ ..... مسح علی الجوربین کا مسئلہ
- ۱۵۸ ..... مسح علی العمامہ کا مسئلہ

## باب الغُسل

- ۱۶۰ ..... غسل میں ذلک کی شرعی حیثیت
- ۱۶۰ ..... غسل فرض میں عورتوں کیلئے چُیا کھولنے کا حکم
- ۱۶۲ ..... غسل فرض میں مرد کیلئے چُیا کھولنے کا حکم
- ۱۶۲ ..... غسل سے پہلے اور بعد وضو کرنے کا حکم
- ۱۶۳ ..... اتقائے خائنین سے وجوب غسل کا مسئلہ
- ۱۶۳ ..... مسئلہ احتلام کی تفصیل
- ۱۶۵ ..... نذی سے ثوب نجس کی تطہیر کا طریقہ

- ۱۶۶ ..... خروجِ ہندی کی صورت میں اہل بیتین کے دھونے کا حکم
- ۱۶۷ ..... منی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ
- ۱۷۰ ..... جنبی کے لئے وضو قبل النوم کا حکم
- ۱۷۲ ..... وضو قبل النوم میں وضو سے کونسا وضو مراد ہے؟
- ۱۷۲ ..... عود الی الجماع کے وقت وضو کرنے کا حکم
- ۱۷۳ ..... جنبی شخص کے لئے تیمم کرنے کا حکم
- ۱۷۴ ..... اسلام لانے کے بعد غسل کرنے کا حکم

### بابُ الْحَيْضِ وَالِاسْتِحَاضِ

- ۱۷۵ ..... حیض کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۱۷۵ ..... اقل مدت حیض
- ۱۷۶ ..... اکثر مدت حیض
- ۱۷۶ ..... اقل مدت طہر
- ۱۷۶ ..... اکثر مدت طہر
- ۱۷۶ ..... مدت حیض و طہر میں فقہاء کے دلائل
- ۱۷۷ ..... الوانِ دم حیض
- ۱۷۸ ..... مستحاضہ کی اقسام
- ۱۷۸ ..... متحیرہ کی قسمیں
- ۱۷۹ ..... مبتدئہ کا حکم
- ۱۷۹ ..... معارضہ کا حکم
- ۱۷۹ ..... تمیزہ کا حکم
- ۱۸۰ ..... متحیرہ کے احکام
- ۱۸۱ ..... متحیرہ بالحد کا حکم
- ۱۸۱ ..... متحیرہ بالزمان کا حکم

|     |  |
|-----|--|
| ۱۸۲ | ..... متحیر و بالحدود الزمان کا حکم                        |
| ۱۸۲ | ..... مستحاضہ کا حکم اور اختلافی فقہاء                     |
| ۱۸۴ | ..... وضو لکل صلوة کی تشریح میں اختلاف                     |
| ۱۸۴ | ..... خروج وقت تا قضا وضو ہے یا دخول وقت؟                  |
| ۱۸۵ | ..... حائضہ اور جنسی کے لئے مکث اور مرد رنی السجد کا حکم   |
| ۱۸۷ | ..... حائضہ اور جنسی کے لئے تلاوت قرآن کا حکم              |
| ۱۸۸ | ..... حائضہ اور جنسی کے لئے تلاوت کی کتنی مقدار ناجائز ہے؟ |
| ۱۸۸ | ..... تلاوت اگر قصد تبرک و دعا ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟     |
| ۱۸۹ | ..... قرآن کریم چھونے کے لئے طہارت شرط ہے یا نہیں؟         |
| ۱۹۰ | ..... حائضہ کے ساتھ مباشرت کرنے کا حکم                     |
| ۱۹۱ | ..... حالت حیض میں وطی کرنے سے کفارے کا حکم                |
| ۱۹۲ | ..... دم مسلوحہ میں قدر معفو عنہ کتنا ہے؟                  |
| ۱۹۲ | ..... مقدار قلیل میں اختلاف                                |
| ۱۹۳ | ..... اکثر مدت نفاس میں اختلاف فقہاء                       |

### باب التیمم

|     |  |
|-----|--|
| ۱۹۳ | ..... تيمم کا طریقہ                          |
| ۱۹۳ | ..... تيمم میں کتنی ضربیں ہوں گی؟            |
| ۱۹۵ | ..... تيمم میں سجہ یدین کہاں تک کیا جائے گا؟ |
| ۱۹۷ | ..... تيمم طہارت مطلقہ ہے یا طہارت ضروریہ؟   |
| ۱۹۸ | ..... تيمم کس چیز سے جائز ہے؟                |
| ۱۹۹ | ..... قدرت علی الماء ناقض تيمم ہے یا نہیں؟   |

## کتابُ الصَّلَاةِ

- ۲۰۰ ..... صلوة کے لغوی معنی.....
- ۲۰۰ ..... صلوة کے اصطلاحی معنی.....
- ۲۰۱ ..... نماز کی فرضیت کس سال ہوئی؟.....
- ۲۰۱ ..... لیلة الاسراء سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟.....
- بابُ المَوَاقِیتِ**
- ۲۰۲ ..... انتہاءِ وقتِ ظہر میں اختلاف.....
- ۲۰۳ ..... انتہاءِ وقتِ عصر میں اختلاف.....
- ۲۰۵ ..... انتہاءِ وقتِ مغرب میں اختلاف.....
- ۲۰۵ ..... شفق کی تعیین میں اختلاف.....
- ۲۰۶ ..... انتہاءِ وقتِ عشاء میں اختلاف.....
- ۲۰۷ ..... نماز فجر کا وقتِ مستحب.....
- ۲۰۹ ..... نماز ظہر کا وقتِ مستحب.....
- ۲۰۹ ..... نماز عصر کا وقتِ مستحب.....
- ۲۱۱ ..... جب امام نماز میں تاخیر کر دے تو تھا نماز پڑھنے کا حکم.....
- ۲۱۲ ..... اوقاتِ مکروہہ میں قضاء نماز پڑھنے کا حکم.....
- ۲۱۳ ..... قضاء نماز میں ترتیب کی شرعی حیثیت.....
- ۲۱۵ ..... ترتیب کس چیز سے ساقط ہو جاتی ہے؟.....
- ۲۱۵ ..... صلوة وسطیٰ کی تعیین میں اقوال فقہاء.....
- ۲۱۶ ..... اوقاتِ مکروہہ میں نماز پڑھنے کا حکم.....
- ۲۱۷ ..... حرم مکہ میں اوائل بعد الفجر و بعد العصر کا حکم.....
- ۲۱۸ ..... جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز پڑھنے کا حکم.....



- ۲۱۹ ..... رکعتیں بعد العصر کا حکم
- ۲۲۰ ..... رکعتیں قبل المغرب کا حکم
- ۲۲۲ ..... نماز کے دوران طلوع شمس اور غروب شمس کا حکم
- ۲۲۳ ..... جمع بین الصلوٰتین کب شروع ہے؟
- ۲۲۴ ..... عذر کی تفصیل میں اترے ٹلاش کا اختلاف

## بابُ الأذان

- ۲۲۶ ..... اذان کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۲۲۶ ..... اذان کی شرعی حیثیت
- ۲۲۷ ..... ترجیح فی الاذان کا مسئلہ
- ۲۲۹ ..... افراد فی الاقامة کا مسئلہ
- ۲۳۱ ..... تمویب کے معنی اور حکم
- ۲۳۲ ..... مؤذن کے علاوہ دوسرے شخص کیلئے اقامت کہنے کا حکم
- ۲۳۳ ..... اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں؟
- ۲۳۳ ..... ”حسّی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کی طلت کیا ہے؟
- ۲۳۴ ..... اذان بغیر الوضوء کا حکم
- ۲۳۵ ..... طلوع فجر سے پہلے اذان فجر دینے کا حکم
- ۲۳۶ ..... سفر میں اذان کا حکم
- ۲۳۷ ..... اجابت اذان کا حکم
- ۲۳۸ ..... یعلتین کے جواب میں کیا کہنا چاہئے؟
- ۲۳۸ ..... اجرت علی الطاعات کا مسئلہ

## بابُ الجَمَاعَةِ

- ۲۴۰ ..... شہود جماعت کا حکم
- ۲۴۱ ..... افراد ان فرض نماز پڑھنے کے بعد جماعت میں شرکت کرنے کا حکم

|                       |       |   |
|-----------------------|-------|---|
| ۲۴۲                   | ..... | جماعتِ ثانیہ کا حکم                                     |
| ۲۴۳                   | ..... | نوافل کی جماعت کا حکم                                   |
| ۲۴۵                   | ..... | عورتوں کے لئے جماعت سے نماز پڑھنے کا حکم                |
| <b>باب احکام الصف</b> |       |   |
| ۲۴۵                   | ..... | صف بین السواری کا حکم                                   |
| ۲۴۶                   | ..... | صلوٰۃ خلف القف وحدۃ کا حکم                              |
| ۲۴۷                   | ..... | دو آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب               |
| ۲۴۸                   | ..... | تین آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب              |
| <b>باب الإمامة</b>    |       |   |
| ۲۴۹                   | ..... | آحق بالامامت کون ہے؟                                    |
| ۲۵۰                   | ..... | تابالغ کی امامت کا حکم                                  |
| ۲۵۱                   | ..... | فاسق کی امامت کا حکم                                    |
| ۲۵۲                   | ..... | امامت من المصحف کا حکم                                  |
| ۲۵۳                   | ..... | اعلیٰ کی امامت افضل ہے یا بصیر کی؟                      |
| ۲۵۴                   | ..... | مہمان کا میزبان کے ہاں امامت کرنے کا حکم                |
| ۲۵۵                   | ..... | تطویل الركوع للجائی کا حکم                              |
| ۲۵۶                   | ..... | امام کی متابعت مقارنہ افضل ہے یا معاتبہ؟                |
| ۲۵۷                   | ..... | اختلاف مکان مانع اقتداء ہے یا نہیں؟                     |
| ۲۵۸                   | ..... | حیولت مانع اقتداء ہے یا نہیں؟                           |
| ۲۵۸                   | ..... | نماز میں امام اور مقتدی کے مکان جدا ہونے کا حکم         |
| ۲۵۹                   | ..... | اقتداء القائم خلف الجالس کا حکم                         |
| ۲۶۰                   | ..... | متغفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء کا حکم                   |
| ۲۶۲                   | ..... | مسبق امام کے ساتھ اول صلوٰۃ کو پاتا ہے یا آخر صلوٰۃ کو؟ |

- ۲۶۳ ..... امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟
- باب صفة الصلوة**
- ۲۶۵ ..... تکبیر تحریر میں ہاتھ اٹھانے کی حد کیا ہے؟
- ۲۶۶ ..... تکبیر تحریر کے الفاظ میں اختلاف فقہاء.....
- ۲۶۷ ..... سینہ بکبیر کی تعیین میں اختلاف.....
- ۲۶۷ ..... سینہ سلام میں اختلاف فقہاء.....
- ۲۶۸ ..... کیا تکبیر تحریر اور قراءت کے درمیان کوئی ذکر مسنون ہے؟
- ۲۶۹ ..... تکبیر اور سورہ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے؟
- ۲۷۰ ..... نماز میں تسبیح کا جہر مسنون ہے یا اخفاء؟
- ۲۷۱ ..... ”بسم اللہ“ جزو قرآن ہے یا نہیں؟
- ۲۷۲ ..... نماز میں سورہ فاتحہ فرض ہے یا واجب؟
- ۲۷۳ ..... قراءت کتنی رکعتوں میں فرض ہے؟
- ۲۷۵ ..... قراءت خلف الامام کا مسئلہ.....
- ۲۷۷ ..... قراءت کے دوران دعا کا حکم.....
- ۲۷۷ ..... آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟
- ۲۷۸ ..... آمین بالجہر کا مسئلہ.....
- ۲۸۰ ..... نماز میں سکتہ کی بحث.....
- ۲۸۰ ..... حالت قیام میں وضع یدین مسنون ہے یا ارسال؟
- ۲۸۱ ..... نماز میں ہاتھوں کو کہاں باندھنے چاہئیں؟
- ۲۸۳ ..... رفع الیدین کا مسئلہ.....
- ۲۸۶ ..... نماز میں تعدیل ارکان کا مسئلہ.....
- ۲۸۷ ..... تسبیح و تحمید کس کا وظیفہ ہے؟
- ۲۸۸ ..... سجدہ میں جانے کا مسنون طریقہ.....

- ۲۸۹ ..... سجدہ میں کتنے اعضاء کار کھنا فرض ہے؟
- ۲۹۰ ..... اِقواءِ بین السجدتین کا حکم
- ۲۹۲ ..... دعاءِ بین السجدتین کا حکم
- ۲۹۲ ..... جلسۂ استراحت فی الصلوٰۃ کا حکم
- ۲۹۳ ..... تشہد کے الفاظ میں اختلاف
- ۲۹۳ ..... تشہد میں بیٹھنے کا افضل طریقہ
- ۲۹۵ ..... اشارہ بالسبابہ کا حکم
- ۲۹۷ ..... قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کا حکم
- ۲۹۷ ..... اسم گرامی سننے کے وقت درود شریف پڑھنے کا حکم
- ۲۹۸ ..... دعاء بعد التشہد اور اختلاف فقہاء
- ۲۹۹ ..... تعداد اسلام میں فقہاء کا اختلاف

### بَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ

- ۳۰۰ ..... تحیۃ المسجد کا حکم
- ۳۰۰ ..... مسجد میں بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے یا نہیں؟
- ۳۰۱ ..... مسجد میں سونے کا حکم
- ۳۰۲ ..... تین مساجد کی فضیلت
- ۳۰۲ ..... زیارت قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت
- ۳۰۴ ..... مساجد میں مشرکین کے داخل ہونے کا مسئلہ
- ۳۰۵ ..... اخراج رتخ فی المسجد کا حکم
- ۳۰۵ ..... مسجد کو حرام کرنے کا حکم
- ۳۰۶ ..... اونٹوں کے ہارے میں نماز پڑھنے کا حکم
- ۳۰۷ ..... بیت اللہ کی محبت پر نماز پڑھنے کا حکم
- ۳۰۸ ..... عام مسجدوں کی محبت پر نماز پڑھنے کا حکم

- ۳۰۸ ..... کعب کے اندر نماز پڑھنے کا حکم
- ۳۰۹ ..... کعب میں فرائض پڑھنے کا حکم
- ۳۰۹ ..... سواری پر نماز پڑھنے کا حکم

## بابُ السُّتْرَةِ

- ۳۱۱ ..... سترہ بالخط کا اعتبار ہے یا نہیں؟
- ۳۱۱ ..... "صلوة إلى الدابة" کا حکم
- ۳۱۲ ..... "صلوة إلى النائم" کا حکم
- ۳۱۲ ..... "صلوة إلى المتحدث" کا حکم
- ۳۱۳ ..... عورت، گدھے اور کتے کا نمازی کے سامنے سے گزرنے کا حکم
- ۳۱۳ ..... مکہ میں سترہ قائم کرنے کی حاجت ہے یا نہیں؟

## بابُ الْقِبْلَةِ

- ۳۱۵ ..... تحمل قبلتہ تہی مرتبہ ہوئی؟
- ۳۱۶ ..... اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا تو اس کے لئے کیا حکم ہے؟

## بابُ السُّتْرِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ

- ۳۱۷ ..... ثوب واحد میں نماز پڑھنے کا حکم
- ۳۱۸ ..... "سدل فی الصلوة" کا حکم
- ۳۱۹ ..... "عقص فی الصلوة" کا حکم
- ۳۲۰ ..... صلوة فی الحال کا حکم
- ۳۲۱ ..... ثوب متصل پر سجدہ کرنے کا حکم
- ۳۲۱ ..... عورت کے ظہر قدمین کا ستر واجب ہے یا نہیں؟

## بابُ مَا لَا يَجُوزُ مِنَ الْعَمَلِ فِي الصَّلَاةِ وَمَا يُبَاحُ مِنْهُ

- ۳۲۲ ..... نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینے کا حکم

۳۲۳ ..... اختصار فی الصلوٰۃ کا حکم

۳۲۴ ..... نماز میں اجابتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم

### باب السہو فی الصلوٰۃ

۳۲۵ ..... سجدہ سہو قبل السلام اولیٰ ہے یا بعد السلام؟

۳۲۶ ..... زائد رکعت ملا لینے کا حکم

۳۲۷ ..... سجدہ سہو کے بعد تشهد پڑھا جائے یا نہیں؟

۳۲۸ ..... تعداد رکعات میں شک ہو تو کیا کرنا چاہئے؟

۳۲۹ ..... کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت

### باب ما یتعلق بالسُنن والنوافل

۳۳۱ ..... فجر کی سنتوں کے بعد کلام کرنے کا حکم

۳۳۲ ..... فجر کی سنتوں کے وقت دوسرے نفل پڑھنے کا حکم

۳۳۳ ..... فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا حکم

۳۳۴ ..... جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنے کا حکم

۳۳۵ ..... طلوع شمس سے پہلے فجر کی سنتوں کی قضا پڑھنے کا حکم

۳۳۶ ..... ظہر کی سنن قبلیہ کتنی ہیں؟

۳۳۷ ..... صلوٰۃ النحویٰ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

۳۳۸ ..... نماز میں تطویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات؟

۳۳۹ ..... رکعات تراویح کتنی ہیں؟

۳۴۰ ..... رات کی نفلوں کو دو دو کر کے پڑھنا افضل ہے یا چار چار؟

۳۴۱ ..... مسئلہ صفات مشابہات باری تعالیٰ

### باب الوتر

۳۴۲ ..... وتر واجب ہے یا مستحب؟

- ۳۳۶ ..... وتر کی تعداد رکعات میں اختلاف فقہاء
- ۳۳۷ ..... وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں یا دو سلاموں کے ساتھ؟
- ۳۳۹ ..... قنوت فی الوتر کے بارے میں اختلافی مسائل
- ۳۳۹ ..... مسئلہ اولیٰ
- ۳۵۰ ..... مسئلہ ثانیہ
- ۳۵۰ ..... مسئلہ ثالثہ
- ۳۵۱ ..... قنوت فی صلوٰۃ الفجر کا حکم
- ۳۵۲ ..... قنوت نماز کس نماز میں مسنون ہے؟
- ۳۵۲ ..... نقص وتر کا مسئلہ
- ۳۵۳ ..... سواری پر نماز وتر پڑھنے کا حکم
- باب الجمعة**
- ۳۵۵ ..... جمعہ کے دن ساعتِ اجابت کی تعیین
- ۳۵۶ ..... غسل جمعہ کا حکم
- ۳۵۷ ..... غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے یا یوم جمعہ کے لئے؟
- ۳۵۸ ..... کتنی دور سے نماز جمعہ کے لئے آنا واجب ہے؟
- ۳۵۹ ..... جمعہ فی القرئی کا مسئلہ
- ۳۶۱ ..... نماز جمعہ کے وقت میں اختلاف فقہاء
- ۳۶۲ ..... جمعہ کے دنوں خطبے واجب ہیں یا ایک؟
- ۳۶۲ ..... دنوں خطبوں کے درمیان بیٹھنے کی شرعی حیثیت
- ۳۶۳ ..... دورانِ خطبہ تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم
- ۳۶۵ ..... دورانِ خطبہ کلام کا حکم
- ۳۶۶ ..... خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کا حکم
- ۳۶۶ ..... خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام کا حکم

- ۳۶۷ ..... جمعہ کی سنن قبلہ اور بعد یہ کتنی ہیں؟
- ۳۶۹ ..... جمعہ کی سنن بعد یہ کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی؟
- ۳۷۰ ..... ایک رکعت بھی نہ ملنے کی صورت میں جمعہ ادا ہو جائے گا یا نہیں؟
- ۳۷۱ ..... جمعہ کے دن سفر کرنے کا حکم

## باب العیدین

- ۳۷۲ ..... صلوٰۃ العیدین کا حکم
- ۳۷۳ ..... عید و جمعہ کا ایک دن میں جمع ہونے کی صورت میں جمعہ پڑھنے کا حکم
- ۳۷۴ ..... عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں؟
- ۳۷۵ ..... نماز عید سے پہلے اور بعد للیل پڑھنے کا حکم
- ۳۷۶ ..... عید کی نماز میں عورتوں کی شرکت کا مسئلہ

## باب القصر فی السفر

- ۳۷۷ ..... قصر عزیمت ہے یا رخصت؟
- ۳۷۹ ..... مساجد قصر کی تحقیق
- ۳۷۹ ..... مدت اقامت کتنی ہے؟
- ۳۸۱ ..... سفر میں سنن مؤکدہ پڑھنے کا حکم

## باب صلوٰۃ الاستسقاء

- ۳۸۲ ..... صلوٰۃ استسقاء کی مشروعیت
- ۳۸۳ ..... صلوٰۃ استسقاء کا طریقہ
- ۳۸۴ ..... صلوٰۃ استسقاء میں تحمل رداء کا حکم
- ۳۸۴ ..... مسئلہ توسل کی تفصیل

## باب صلوٰۃ الکسوف

- ۳۸۷ ..... صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت



۳۸۷ ..... صلوٰۃ کسوف کا طریقہ.....

۳۸۹ ..... صلوٰۃ کسوف میں قراءت سرا ہوگی یا جہرا؟.....

۳۹۰ ..... صلوٰۃ خسوف میں جماعت شروع ہے یا نہیں؟.....

### باب صلوٰۃ الخوف

۳۹۱ ..... صلوٰۃ الخوف کا حکم.....

۳۹۲ ..... صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے طریقے.....

۳۹۳ ..... کونسا طریقہ افضل ہے؟.....

۳۹۳ ..... طالب اور مطلوب کی نماز کا حکم.....

### باب سُجُود التَّلَاوَةِ وَالشُّكْرِ

۳۹۵ ..... سجدہ تلاوت کا حکم.....

۳۹۶ ..... قرآن کریم میں سجدہ تلاوت کتنے ہیں؟.....

۳۹۶ ..... سورہ "ص" کا سجدہ.....

۳۹۷ ..... سورہ حج کا سجدہ.....

۳۹۷ ..... مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟.....

۳۹۸ ..... اوقات مکروہہ میں سجدہ تلاوت کرنے کا حکم.....

۳۹۹ ..... سجدہ بشکر کا حکم.....

۳۹۹ ..... امام ابوحنیفہ کے قول میں علماء کے آراء.....

### کتابُ الزَّكَاةِ

۴۰۱ ..... زکوٰۃ کے لغوی و اصطلاحی معنی.....

۴۰۱ ..... زکوٰۃ کب فرض ہوئی؟.....

۴۰۲ ..... اونٹوں کی زکوٰۃ میں اختلاف مذاہب.....

۴۰۵ ..... خلطہ الشیوع اور خلطہ الجوار کا مسئلہ.....

- ۴۰۷ ..... "وما كان من خليطين فاللهما يتراجعان بالسوية" کی تشریح
- ۴۰۸ ..... گائے کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء
- ۴۰۹ ..... و قس جالوروں کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء
- ۴۱۰ ..... زرعی پیداوار کے نصاب میں اختلاف فقہاء
- ۴۱۱ ..... گھوڑوں کی زکوٰۃ کا مسئلہ
- ۴۱۳ ..... شہد میں وجوب عشر کا مسئلہ
- ۴۱۴ ..... مال مستفاد پر زکوٰۃ کا مسئلہ
- ۴۱۶ ..... زیورات کی زکوٰۃ کا مسئلہ
- ۴۱۷ ..... کیا عورت اپنے مال میں بغیر اذن زوج کے تصرف کر سکتی ہے؟
- ۴۱۸ ..... خضراوات میں وجوب عشر کا مسئلہ
- ۴۱۹ ..... بیابان کے مال میں زکوٰۃ کا حکم
- ۴۲۰ ..... "العجماء جرحها جبار" کی تشریح میں اختلاف
- ۴۲۱ ..... "المعدن جبار" کی تشریح میں اختلاف
- ۴۲۱ ..... کیا رکا ز میں معدن شامل ہے یا نہیں؟
- ۴۲۳ ..... کانوں کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء
- ۴۲۳ ..... خرم کا مطلب اور حکم
- ۴۲۴ ..... "دعو الثلث فان لم تدعو الثلث فدعو الربع" کا مطلب
- ۴۲۵ ..... کیا زکوٰۃ کے علاوہ مال میں اور حق ہے؟
- ۴۲۶ ..... مہمان کا حق
- ۴۲۷ ..... حق ماعون
- ۴۲۸ ..... حق حصاد
- ۴۲۹ ..... حوالان حول سے پہلے زکوٰۃ دینے کا حکم
- ۴۳۰ ..... زکوٰۃ دینے والے کے لئے دعا کی حیثیت

۲۳۰ ..... غیر نبی پر درود بھیجنے کا حکم

### باب فی المَصْرَفِ

۲۳۱ ..... کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟

۲۳۲ ..... کیا اصناف ثمانیہ میں سے ہر ہر صنف کو زکوٰۃ دینا ضروری ہے؟

۲۳۳ ..... کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟

۲۳۵ ..... ایک شہر سے دوسرے شہر کو زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

۲۳۶ ..... کن لوگوں کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے؟

۲۳۷ ..... زکوٰۃ کے معارف ثمانیہ میں "غارمین" کا مصداق

۲۳۸ ..... کیا ذین مباح زکوٰۃ ہے؟

۲۳۸ ..... صدقہ علی بنی ہاشم کا حکم

۲۳۹ ..... کیا عورت کے لئے اپنے شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے؟

۲۴۰ ..... مولدہ القلوب کو زکوٰۃ دینے کا مسئلہ

۲۴۱ ..... ایک شخص کو زکوٰۃ کی کتنی مقدار دی جاسکتی ہے؟

۲۴۲ ..... ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟

### باب صدقۃ الفطر

۲۴۳ ..... صدقہ الفطر کے حکم میں اختلاف

۲۴۳ ..... صدقہ الفطر کے نصاب میں اختلاف

۲۴۳ ..... صدقہ الفطر کی مقدار میں اختلاف

۲۴۵ ..... غلام کی طرف سے صدقہ الفطر نکالنے کا حکم

۲۴۶ ..... صدقہ الفطر کی تقدیم کب تک جائز ہے؟

## کتاب الصوم

۲۴۸ ..... صوم کے لغوی و اصطلاحی معنی

- ۳۳۸ ..... صوم رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض تھا یا نہیں؟
- ۳۳۹ ..... یوم الشک کے روزے کا حکم
- ۳۵۰ ..... کیا اختلاف مطالع معتبر ہے؟
- ۳۵۱ ..... کھجور سے افطار کرنے کی حیثیت
- ۳۵۲ ..... کیا نغیت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟
- ۳۵۳ ..... سفر میں افطار افضل ہے یا صیام؟
- ۳۵۴ ..... سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنے کا حکم
- ۳۵۵ ..... ارادہ سفر کے وقت گھر میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں؟
- ۳۵۵ ..... حاملہ اور مرض کے لئے افطار کا حکم
- ۳۵۶ ..... صوم میں نیابت کا حکم
- ۳۵۷ ..... عبادات کی قسمیں
- ۳۵۸ ..... صوم کی حالت میں تی ہونے کا مسئلہ
- ۳۵۹ ..... حالت صوم میں اکل و شرب ناسیا کا حکم
- ۳۶۰ ..... کفارہ رمضان میں ترتیب کی حیثیت
- ۳۶۱ ..... قصداً اکل و شرب موجب کفارہ ہے یا نہیں؟
- ۳۶۲ ..... بحالت صوم مسواک کرنے کا حکم
- ۳۶۳ ..... بحالت صوم سرمہ لگانے کا حکم
- ۳۶۳ ..... بحالت صوم بوسہ لینے کا حکم
- ۳۶۴ ..... روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟
- ۳۶۶ ..... نظلی روزہ توڑنے کا حکم
- ۳۶۶ ..... نظلی روزہ توڑنے سے اس کی تغاہ واجب ہوتی ہے یا نہیں؟
- ۳۶۷ ..... جمعہ کے دن روزہ رکھنے کا حکم
- ۳۶۸ ..... یوم عرفہ کے روزے کا حکم

- ۳۶۸ ..... شوال کے چھ روزوں کا حکم
- ۳۶۹ ..... ایام تشریق کے روزوں کا حکم
- ۳۷۰ ..... بحالتِ صوم پھینچنے لگانے اور لگوانے کا حکم
- ۳۷۲ ..... صوم وصال کا حکم

### باب الاِعتِکاف

- ۳۷۳ ..... اعتکاف کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۳۷۳ ..... اعتکاف کی قسمیں
- ۳۷۳ ..... اعتکافِ مسنون کی ابتداء کس وقت سے ہے؟
- ۳۷۵ ..... معکف کے لئے مسجد سے باہر نہ نکلنے کا حکم
- ۳۷۵ ..... کیا اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے؟
- ۳۷۶ ..... کس مسجد میں اعتکاف درست ہے؟
- ۳۷۶ ..... صحیح اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## پیش لفظ

الحمد لله رب العالمین، والصلوة والسلام علی رسولہ الکریم، أما بعد

۳۶-۱۳۳۵ ہجری میں اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے احقر کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں دورہ حدیث پڑھنے کی سعادت بخشی، اس پر بندہ اللہ تعالیٰ کا بہت شکر گزار ہے، اس کے ساتھ ساتھ بندے کو ان ہستیوں سے شرف تلمذ حاصل ہوا جن ہستیوں کی دینی خدمات سے آج دنیا منتفع ہو رہی ہے، اللہ

الحم۔

دورہ حدیث کے اسباق میں بندے کے لئے سب سے بڑی مشکل اختلافی مسائل اور ان کے دلائل کی یاد تھی، کیونکہ اختلافی مسائل ایک طرف تو درس کا حصہ بن چکے تھے، دوسری طرف کوئی ایسا جامع ذخیرہ میسر نہیں تھا جس میں کافی حد تک کثیر تعداد میں مسائل جمع ہوں، بلکہ یہ مسائل مختلف شروحات حدیث میں منتشر تھے، اس کے ساتھ ساتھ بعض شروحات میں یہ مسائل اختصار کے ساتھ تھے جبکہ بعض میں کافی طوالت کے ساتھ تھے، تو اس مشکل کی وجہ سے بندہ بلکہ اکثر طلبہ تشویش کے شکار تھے، خاص طور پر امتحانات کے موقع پر۔

اسی وقت سے اللہ تعالیٰ نے بندے کے دل میں یہ داعیہ پیدا فرمایا کہ ان اختلافی مسائل کو ایک ترتیب دی جائے کہ حتی الوسع سارے مسائل ایک کتاب کی شکل میں جمع ہو جائیں، اور کافی حد تک ان میں اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہو، چنانچہ دورہ حدیث سے فراغت کے بعد احقر نے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اور مشفق اساتذہ کرام کی دعاؤں کی برکت سے اختلافی مسائل کا ایک ایسا مجموعہ تیار کر دیا جس میں ان اختلافی مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے جو عام طور پر حدیث کی کتابوں میں درس کے دوران پڑھے جاتے ہیں، اور ان شاء اللہ یہ مجموعہ حرام صحاح ستہ اور مشکوٰۃ المصابیح کے لئے یکساں کارآمد ثابت ہو جائے گا۔

احقر نے اس مجموعہ کے تیار کرنے میں ویسے تو بہت ساری شروعات سے اخذ اور استفادہ کیا ہے لیکن زیادہ تر مسائل مندرجہ ذیل شروعات سے نقل کئے گئے ہیں:

- ۱- کشف الباری... شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔
- ۲- نفعات التفتیح... شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔
- ۳- درس مسلم... مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم۔
- ۴- انعام الباری... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
- ۵- درس ترمذی... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
- ۶- تقریر ترمذی... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔

احقر نے اس مجموعے میں جنی الوسیع ترمذی شریف کے ابواب کی ترتیب اختیار کی ہے، البتہ کچھ ابواب مثلاً کتاب الایمان، اور اس کے متعلق مباحث، اسی طرح کتاب العلم شروع کتاب میں ذکر کیے ہیں کیونکہ بخاری شریف، مسلم شریف اور مشکوٰۃ المصابیح کا شروع کتاب الایمان ہی سے ہوتا ہے جبکہ ترمذی میں یہ ابواب کافی مختصر ہیں اور کتاب کے آخر میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس محنت کو اپنی بارگاہ عالی میں قبول فرمائیں اور بندہ عاجز، اس کے والدین اور ساتھ کے لئے صدقہ جاریہ بنائیں اور جن ساتھیوں نے بندے کے ساتھ اس کتاب کے تیار کرنے میں کسی بھی طریقے سے مدد کی ہوں اللہ تعالیٰ ان کو بھی جزائے خیر عطا فرمائیں۔ آمین

مخاندان

رحمت اللہ بن عبد الحمید

مفادہ عند من والہ

خادم طلبہ: جامعہ دارالکونین، محمود آباد، جن، ضلع قلعہ عہد اللہ، بلوچستان

۲۲ رمضان المبارک ۱۴۳۸ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَكَفَىٰ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی  
اٰمَابَعْدَ

## مقدمہ علم الحدیث

مقدمہ علم الحدیث میں آٹھ مباحث ذکر کیے جاتے ہیں، جن سے علم حدیث کے متعلق ضروری معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ان مباحث کو ردّ و س ثمانیہ یا بحث ثمانیہ کہا جاتا ہے۔

### پہلی بحث

سب سے پہلی بحث ”علم حدیث“ کی تعریف کے متعلق ہے، پہلے مطلق ”علم حدیث“ کی تعریف ہوگی، دوسری تعریف ”علم روایۃ الحدیث“ کی، تیسری تعریف ”علم دروایۃ الحدیث“ کی اور چوتھی تعریف ”علم اصول حدیث“ کی ہوگی۔

### ۱۔ مطلق علم حدیث کی تعریف

علامہ کرمانی اور علامہ عینی نے اس کی تعریف کی ہے ”هو علم یعرف به اقوال رسول الله

صلی الله علیه وسلم وافعاله واحواله“.

### ۲۔ علم روایۃ الحدیث کی تعریف

”هو علم یشتمل علی نقل العال رسول الله صلی الله علیه وسلم واقواله

وصفاته وتقریراته“.

ان دونوں تعریفوں میں فرق یوں ہوگا کہ مطلق علم حدیث کی تعریف اپنے الفاظ مذکورہ کے اعتبار ،



سے چاروں اقسام کو شامل ہوگی، جب کہ علم روایۃ الحدیث کی تعریف صرف نقل افعال و اقوال اور نقل صفات و تقاریر کو شامل ہوگی۔ اسی طرح علم روایۃ الحدیث کی تعریف میں وہ عموم نہیں ہوگا جو مطلق علم حدیث کی تعریف میں ہے۔

### ۳۔ علم روایۃ الحدیث کی تعریف

”هو علم بشتمل علی شرح اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و أفعاله و صفاته، ویذکر فیہ معانی الفاظہ، ویشرح فیہ تلک الألفاظ، ویعلم بہ طرق استنباط الأحکام، ویعرف بہ ترجیح الراجح منها و التطبيق بین الأحادیث“۔  
یعنی ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کی اس میں شرح کی جائے اور حدیث کے الفاظ کے معانی بیان کیے جائیں اور احادیث سے احکام فقہیہ کے اخذ و استنباط کے طریقوں پر روشنی ڈالی جائے اور راجح کی ترجیح بیان کی جائے اور حدیث کے تعارض کو رفع کیا جائے۔“

### ۴۔ علم اصول حدیث کی تعریف

”هو علم بقوالین يعرف بہا أحوال السند و المتن“ یعنی علم اصول حدیث ان قوانین اور قواعد کا جاننا ہے جن سے متن و سند کے احوال معلوم کیے جاسکتے ہیں۔

### دوسری بحث: وجہ تسمیہ

حدیث کی وجہ تسمیہ کے بارے میں حافظ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں ”واما الحدیث فاصله: ضد القديم، وقد استعمل فی قلیل الخبر و کثیرہ، لانه محدث ضبنا فثیناً“۔  
یعنی حدیث قدیم کی ضد ہے اور حدیث سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق خبر قلیل اور خبر کثیر دونوں پر ہوتا ہے اور خبر ایک مرتبہ صادر نہیں ہوتی بلکہ شیخاً فثیناً یعنی تدریجاً اس کا ظہور ہوتا ہے اور خبر ہونے کی یہ شان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں موجود ہے اس لئے اس کو حدیث کہتے ہیں۔

### تیسری بحث: علم حدیث کا موضوع

علامہ کرمائی نے علم حدیث کا موضوع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو قرار دیا ہے، لیکن ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”من حیث انه رسول“ موضوع ہے۔

## چوتھی بحث: علم حدیث کی غرض و غایت

علامہ کرمائی نے علم حدیث کی غرض و غایت "الفوز بسعادة الدارين" کو قرار دیا ہے لیکن یہ بات مجمل ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ علم حدیث کی غرض و غایت صحابہ کرام کے ساتھ مشابہت پیدا کرنی ہے اور وہ مشابہت یوں ہوتی ہے کہ جیسے حضرات صحابہ کرام رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں احادیث کا سماع کرتے تھے اور ان کو اخذ کیا کرتے تھے ایسے ہی مشتعلین بالحدیث بھی کرتے ہیں اور یہ سعادت دارین کی کلید ہے۔

ایک شعر ہے :

اهل الحدیث هم اهل النبی وان لم یصحبوا انفسہ انفاہ صحبوا

## پانچویں بحث: اجناسِ علوم

روویں ثمانیہ میں یہ بحث بھی شامل ہے کہ یہ علم کس جنس سے تعلق رکھتا ہے۔ علوم کی اولاد و قسمیں ہیں: ۱- علوم نقلیہ، ۲- علوم عقلیہ۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: ۱- علوم عالیہ مقصودہ، ۲- علوم آلیہ غیر مقصودہ۔ حدیث، تفسیر، فقہ، نحو، صرف، ادب، معانی و بیان، لغت۔ یہ علوم نقلیہ ہیں جب کہ حکمت و فلسفہ، منطق، رمل، جفر، علوم عقلیہ میں شمار ہوتے ہیں۔

پھر حدیث، تفسیر اور فقہ علوم نقلیہ میں علوم عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علوم نقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں، ان کا شمار وسائل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح فلسفہ اور علم رمل اور جفر علوم عقلیہ میں سے علوم عالیہ مقصودہ میں داخل ہیں۔ اور باقی علوم عقلیہ آلیہ غیر مقصودہ ہیں، اور ان کا شمار وسائل میں ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علم حدیث علوم نقلیہ میں سے ہے اور عالیہ مقصودہ میں داخل ہے۔

پھر علوم عالیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱- علوم اصلیہ، ۲- علوم فرعیہ۔ کتاب اللہ اور احادیث علوم اصلیہ میں شامل ہیں۔ اور فقہ علوم فرعیہ میں داخل ہے۔

## چھٹی بحث: مرتبہ علم حدیث

علم حدیث کے دو مرتبے ہیں: ایک باعتبار فضیلت، دوسرا باعتبار تعلیم۔

باعتبار فضیلت اس علم کا دوسرا درجہ ہے پہلا درجہ علم تفسیر کا ہے، کیونکہ شریعت کے اصول اربعہ میں قرآن کریم پہلے درجے پر ہے اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دوسرے درجے میں ہے۔ علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم کے الفاظ ہیں جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اس کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفت تمام موضوعات سے افضل ہے۔

باعتبار تعلیم حدیث کا درجہ سب سے آخر میں ہے۔ اسی لئے دورہ حدیث سب سے آخر میں ہونا ہے۔ اس سے پہلے علوم آلہ کی تعلیم دی جاتی ہے تاکہ مقاصد کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ اور طالب میں ان کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہو جائے۔

رہا یہ سوال کہ تفسیر کو حدیث پر کیوں مقدم کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قرآن کریم متن ہے اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کی شرح ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ متن کی تعلیم پہلے ہوتی ہے جو تفسیر کے ذریعے سے دی جاتی ہے اور شرح کی تعلیم بعد میں ہوتی ہے، اس لئے تفسیر کی تعلیم کو حدیث پر مقدم کیا گیا ہے۔

### ساتویں بحث: بیان کتب حدیث

حدیث کی کتابیں وضع و ترتیب مسائل کے اعتبار سے نو (۹) قسم پر ہیں:

۱- جامع، ۲- سنن، ۳- مسند، ۴- معجم، ۵- تجرؤ، ۶- مفرد، ۷- غریب، ۸- مستخرج، ۹-

مستدرک۔

جامع :- وہ کتاب ہے جس میں تفسیر، عقائد، آداب، احکام، مناقب، سیر، فتن، علامات، قیامت وغیرہا ہر قسم کے مسائل کی احادیث، مندرج ہوں کما قیل۔

سیر آداب و تفسیر و عقائد      فتن احکام و اشراف و مناقب

جیسے بخاری و ترمذی۔

سنن :- وہ کتاب ہے جس میں احکام کی احادیث ابواب فقہ کی ترتیب کے موافق بیان ہوں جیسے سنن ابوداؤد و سنن نسائی و سنن ابن ماجہ۔

مسند :- وہ کتاب ہے جس میں صحابہ کرام کی ترتیب زبانی یا ترتیب حروف ہجاہ یا تہذیب و تاریخ

اسلامی کے لحاظ سے احادیث مذکورہ ہوں، جیسے مسند احمد، مسند دارمی۔

مجم :- وہ کتاب ہے جس کے اندر وضع احادیث میں ترتیب اساتذہ کا لحاظ رکھا گیا ہو، جیسے مجم طبرانی۔

مجم :- وہ کتاب ہے جس میں صرف ایک مسئلہ کی احادیث یکجا جمع ہوں جیسے مجملہ القراءۃ و مجملہ رفع الیدین للبخاری، و مجملہ القراءۃ للبیہقی۔

مفرد :- وہ کتاب ہے جس میں صرف ایک شخص کی کل مرویات ذکر ہوں۔

غریب :- وہ کتاب ہے جس میں ایک محدث کے مفردات جو کسی شیخ سے ہیں، وہ ذکر ہوں۔

مستخرج :- وہ کتاب ہے جس میں دوسری کتاب کی حدیثوں کی زائد سندوں کا استخراج کیا گیا ہو، جیسے مستخرج ابو عوانہ۔

مستدرک :- وہ کتاب ہے جس میں دوسری کتاب کی شرط کے موافق اس کی رہی ہوئی حدیثوں کو پورا کر دیا گیا ہو جیسے مستدرک حاکم۔

آٹھویں بحث: علم حدیث کا شرعی حکم

اگر کسی علاقہ میں ایک ہی مسلمان موجود ہو تو اس پر علم حدیث کا حاصل کرنا فرض عین ہے اور اگر

کسی علاقہ میں بہت سے مسلمان رہتے ہیں تو وہاں علم حدیث کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ (۱)

### فائدہ در بیان مصطلحات

حدیث کی دو قسمیں ہیں: ۱- خیر متواتر، ۲- خیر واحد۔

خیر متواتر :- اس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے راوی ہر زمانہ میں اس قدر زیادہ رہے ہوں کہ

عقل سلیم ان سب کے جموٹ پر اتفاق کر لینے کو محال سمجھتی ہو۔

خیر واحد :- وہ حدیث ہے کہ جس کے راوی اس قدر زیادہ نہ ہوں۔

خبر واحد کی تقسیم باعتبار ملتہنی

خبر واحد اپنے ملتہنی کے اعتبار سے تین قسم پر ہے، ۱- مرفوع، ۲- موقوف، ۳- مقلوع۔

(۱) هذا الفصل كله ما حرم من كشف الباري ۱/۱- إلى ۱۳۸ وخبر الأصول في حديث الرسول، ص: ۷، كلالی

عجالتا بآله، ص: ۱۴، وعرف السلفي، والحطاب في ذكر الصحاح السنة.

مرفوع :- وہ حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل یا تقریر کا ذکر ہو۔

موقوف :- وہ حدیث ہے جس میں صحابی کا قول یا فعل یا تقریر مذکور ہو۔

مقطوع :- وہ حدیث ہے جس میں تابعی کے قول یا فعل یا تقریر کا ذکر ہو۔

### خبر واحد کی تقسیم باعتبار عددِ رِوَاة

خبر واحد راویوں کے عدد کے اعتبار سے تین قسم پر ہے، ۱۔ مشہور، ۲۔ عزیز، ۳۔ غریب۔

مشہور :- وہ حدیث ہے کہ اس کے راوی کسی زمانہ میں بھی تین سے کم نہ ہوں اور متواتر کی حد کو نہ

پہنچیں۔

عزیز :- وہ حدیث ہے جس کے راوی کسی زمانہ میں بھی دو سے کم نہ ہوں۔

غریب :- وہ حدیث ہے جس کی سند میں کہیں نہ کہیں ایک راوی رہ جائے۔

### خبر واحد کی تقسیم باعتبار صفاتِ رِوَاة

خبر واحد اپنے راویوں کی صفات کے اعتبار سے سولہ (۱۶) قسم پر ہے:

۱۔ صحیح لذات، ۲۔ حسن لذات، ۳۔ ضعیف، ۴۔ صحیح لغيره، ۵۔ حسن لغيره، ۶۔ موضوع، ۷۔ متردک،

۸۔ شاذ، ۹۔ محفوظ، ۱۰۔ منکر، ۱۱۔ معروف، ۱۲۔ معلل، ۱۳۔ مضطرب، ۱۴۔ مقلوب، ۱۵۔ مصحف، ۱۶۔ درج۔

صحیح لذات :- وہ حدیث ہے جس کے تمام راوی عادل کامل الفہم ہوں، اور اس کی سند متصل ہو،

معلل و شاذ ہونے سے محفوظ ہو۔

حسن لذات :- وہ حدیث ہے جس کے راوی میں صرف ضبط ناقص ہو، باقی سب شرائط صحیح لذات

کے اس میں موجود ہوں۔

ضعیف :- وہ حدیث ہے جس کے راوی میں حدیث صحیح و حسن کے شرائط نہ پائے جائیں۔

صحیح لغيره :- اس حدیث حسن لذات کو کہا جاتا ہے جس کی سندیں متعدد ہوں۔

حسن لغيره :- اس حدیث ضعیف کو کہا جاتا ہے جس کی سندیں متعدد ہوں۔

موضوع :- وہ حدیث ہے جس کے راوی پر حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھوٹ بولنے کا

طعن موجود ہو۔

متروک :- وہ حدیث ہے جس کا راوی مجہم بالکذب ہو یا وہ روایت قواعد معلومہ فی الذمین کے مخالف ہو۔

شاذ :- وہ حدیث ہے جس کا راوی خود ثقہ ہو مگر ایک ایسی جماعت کثیرہ کی مخالفت کرتا ہو جو اس سے زیادہ ثقہ ہیں۔

محفوظ :- وہ حدیث ہے جو شاذ کے مقابل ہو۔

منکر :- وہ حدیث ہے جس کا راوی باوجود ضعیف ہونے کے جماعت ثقات کے مخالف روایت کرے۔

معروف :- وہ حدیث ہے جو منکر کے مقابل ہو۔

معلل :- وہ حدیث ہے جس میں کوئی ایسی علت خفیہ ہو جو صحت حدیث میں نقصان دیتی ہے اس کو معلوم کرنا لہیر فن ہی کا کام ہے، ہر شخص کا کام نہیں۔

مضطرب :- وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن میں ایسا اختلاف واقع ہو کہ اس میں ترجیح یا تطبیق نہ ہو سکے۔

مقلوب :- وہ حدیث ہے جس میں بھول سے متن یا سند کے اندر تقدیم و تاخیر واقع ہو گئی ہو یعنی لفظ مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کیا گیا ہو یا بھول کر ایک راوی کی جگہ دوسرا راوی رکھا گیا ہو۔

مصنف :- وہ حدیث ہے جس میں باوجود صورتِ خطی باقی رہنے کے نقطوں و حرکتوں و شکلوں کے تغیر کی وجہ سے تلفظ میں غلطی واقع ہو جائے۔

درج :- وہ حدیث ہے جس میں کسی جگہ راوی اپنا کلام درج کر دے۔

خبر واحد کی تقسیم باعتبار سقوط و عدم سقوط راوی

خبر واحد سقوط و عدم سقوط راوی کے اعتبار سے سات قسم پر ہے: ۱- متصل، ۲- مُسند، ۳- منقطع، ۴- معلق، ۵- معصل، ۶- مرسل، ۷- مُدلس۔

متصل :- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند میں راوی پورے مذکور ہوں۔

مُسند :- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو۔

منقطع :- وہ حدیث ہے کہ اس کی سند متصل نہ ہو بلکہ کہیں نہ کہیں سے راوی گرا ہوا ہو۔

معلق :- وہ حدیث ہے جس کی سند کے شروع میں ایک راوی یا کثیر گروے ہوئے ہوں۔  
 معطل :- وہ حدیث ہے جس کی سند کے درمیان میں سے کوئی راوی گرا ہوا ہو یا اس کی  
 سند میں ایک سے زائد راوی پے در پے گروے ہوئے ہوں۔  
 مرسل :- وہ حدیث ہے جس کی سند کے آخر سے کوئی راوی گرا ہوا ہو۔  
 مدلس :- وہ حدیث ہے جس کے راوی کی یہ عادت ہو کہ وہ اپنے شیخ یا شیخ کے شیخ کا نام چھپا  
 لیتا ہو۔

خبر واحد کی تقسیم باعتبار صیغہ اداء

خبر واحد صیغہ اداء کے اعتبار سے دو قسم پر ہے: ۱- معصن، ۲- مسلسل۔

معصن :- وہ حدیث ہے جس کی سند میں لفظ "عَنْ" ہو اور اس کو "عَنْ عَنْ" بھی کہا جاتا

ہے۔

مسلسل :- وہ حدیث ہے جس کی سند میں صیغہ اداء کے یا راویوں کے صفات یا حالات ایک ہی

طرح کے ہوں۔ (۱)

☆.....☆.....☆

## کتاب الایمان

### ایمان کے لغوی معنی

لفظ "ایمان" "امین یا آمن" سے مشتق ہے، "امن" کے لغوی معنی ہیں مأمون ہونا، اور "ایمان" کے معنی ہیں مامون کر دینا۔

پھر لفظ ایمان تصدیق کے معنی میں استعمال ہونے لگا، اس لئے کہ جس کی تصدیق کی جاتی ہے اسے تکذیب اور جھٹلانے سے مأمون کر دیا جاتا ہے، البتہ جب ایمان تصدیق کے معنی میں استعمال ہو تو اس کے صلہ میں کبھی باء آ جاتی ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: "يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (۱)

### اسلام کے لغوی معنی

اسلام کے لغوی معنی ہیں "گردن نہادن" یعنی انقیاد اور فرمانبرداری، یہ انقیاد اور فرمانبرداری خواہ دل سے ہو یا زبان سے ہو یا جوارح و اعضاء سے ہو۔ (۲)

### لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت

لغوی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ایمان اخص ہے اسلام اعم، اس لئے کہ ایمان تصدیق بالقلب ہے یعنی یہ صرف انقیاد بالقلب ہے، جبکہ اسلام لغوی (بمعنی الانقیاد) قلب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ وہ قلب سے بھی ہو سکتا ہے، زبان سے بھی اور اعضاء سے بھی۔ چنانچہ لفظ ہر مؤمن مسلم ہے، اس لئے کہ انقیاد بالقلب ہر مؤمن میں پایا جاتا ہے، مگر ہر مسلم لفظ مؤمن نہیں، کیونکہ جس شخص میں انقیاد باللسان یا بالجوارح ہو مگر انقیاد بالقلب نہ ہو، وہ لفظ تو مسلم ہے مؤمن نہیں۔

(۱) درس مسلم ملخصاً: ۱۷۵/۱

(۲) درس مسلم: ۱۷۶/۱، راجع لمعرفة معنی الایمان والاسلام بالتفصیل، کشف الہاری، کتاب الایمان: ۱/۵۶۱،

۵۶۵، ونصائح التلخیص، ۱/۲۵۶، ۲۵۳/۱، وفتح الملہم: ۱/۳۰۱، البعث الأول فی موجب اللغة.



(۱)۔ نہیں

## ایمان کے اصطلاحی معنی

اصطلاح شریعت میں ایمان کی حقیقت یہ ہے "هو التصديق بما عُلمَ محي، والنبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة، تفصيلاً فيما عُلمَ تفصيلاً وإجمالاً فيما عُلمَ إجمالاً"۔  
یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کا ثبوت بدیہی طور پر ہوا ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان ہے، اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت اجمالی ہے تو اجمالی تصدیق ضروری ہے اور اگر ثبوت تفصیلی ہے تو اس کی تصدیق تفصیلی طور پر کرنا ضروری ہے۔ (۲)

## اسلام کے اصطلاحی معنی

اسلام کے اصطلاحی معنی دو ہیں۔

(۱)..... ایک یہ کہ اسلام پورے دین کے لئے سلم اور نام ہے، کما فی قولہ تعالیٰ: "إِنَّ السَّيِّئِينَ

عند الله الإسلام"۔

(۲)..... اسلام کے دوسرے اصطلاحی معنی ہیں "انقیاد ظاہری" یعنی اقرار باللسان والعمل

بالارکان۔ (۳)

## اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت

اسلام کے پہلے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمان اصطلاحی اور اسلام اصطلاحی کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے، کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام اعم ہے اور ایمان اخص۔ (۲)  
اسلام کے دوسرے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت جابین ہے، کیونکہ ایمان تصدیق ہے جو قلب کے ساتھ خاص ہے اور اسلام اقرار اور عمل ظاہری ہے جو لسان اور جوارح کے ساتھ خاص ہے، قرآن حکیم کی اس آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قَالِبِ الْأَعْرَابِ آمَنَّا قُلِّ"

(۱) درس مسلم: ۱۷۶/۱، وکلفی فتح الملہم: ۳۰۳، ۳۰۲/۱

(۲) جامع، درس مسلم: ۱۷۶/۱، وکشف الباری، کتاب الإیمان: ۵۶۵/۱

(۳) درس مسلم: ۱۸۱، ۱۸۰/۱

(۲) کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام پورے دین کے لئے نام ہے اور ایمان صرف تصدیق کا نام ہے۔

لَمْ تُوْمِنُوا وَلٰكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ لِي قُلُوْبِكُمْ" (۱)

## ایمان میں اقرار باللسان کی حیثیت

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کو تصدیق قلبی حاصل ہو اور اقرار باللسان پر قدرت ہی نہ ہو، مثلاً تصدیق قلبی کے حصول کے بعد اتنا وقت ہی نہ مل سکا کہ جس میں اقرار باللسان کر سکے، یا زبان کی آفت کی وجہ سے اقرار پر قادر نہیں تو ایسی حالت میں تحقق ایمان کے لئے اقرار باللسان شرط نہیں اور یہ شخص بالاتفاق مؤمن ہے۔

اور اگر کوئی عذر نہ ہو اور اقرار کی فرصت بھی ملی، پھر اس سے اقرار باللسان کا مطالبہ بھی کیا گیا مگر اس کے باوجود اس نے اقرار نہ کیا تو ایسا شخص بالاتفاق کافر ہے، اگرچہ تصدیق قلبی رکھتا ہو، جن حضرات کے نزدیک اقرار رکن ہے ان کے نزدیک تو رکن نہ پائے جانے کی وجہ سے کافر ہے اور جن حضرات کے نزدیک اقرار رکن نہیں بلکہ اجراء احکام کے لئے شرط ہے ان کے نزدیک اس لئے کہ "إِذَا فَاتَ الشَّرْطَاتِ الْمَشْرُوطِ" کے مطابق مطالبہ کے باوجود اقرار نہ کرنا وجداناً، ذوقاً اور عرفاً اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو تصدیق ہی حاصل نہیں، اگر تصدیق ہوتی تو ایسی حالت میں ضرور اقرار کرتا۔

البتہ اگر اقرار کی قدرت اور فرصت کے باوجود کسی نے از خود اقرار نہیں کیا بلکہ تصدیق قلبی کے بعد ساکت رہا (نہ اقرار کیا نہ انکار) اس سے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں ہوا تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ شخص مؤمن شمار ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ماتریدی اور اصح قول کے مطابق امام اشعری کی رائے یہ ہے کہ یہ شخص عند اللہ مؤمن ہے مگر دنیا میں اس پر اہل اسلام کے احکام جاری نہ ہوں گے جب تک اقرار باللسان نہ کرے، کیونکہ اقرار باللسان صرف اجراء احکام کے لئے شرط ایمان ہے، حافظ الدین نسفی نے یہی قول امام اعظم کا بھی نقل کیا ہے۔

جبکہ شمس الائمہ، فخر الاسلام اور دیگر حضرات کے نزدیک اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے، البتہ یہ رکن تصدیق کی طرح اصلی نہیں بلکہ رکن زائد ہے، اسی وجہ سے حالت اکراد و عجز میں یہ رکن ساقط ہو جاتا ہے

(۱) ملخصاً من درس مسلم: ۱/۱۸۰، ۱۸۱، راجع للتفصیل، كشف الباری، كتاب الإیمان: ۱/۶۰۶، ونفحات التحفیح

جیسا کہ بوقتِ عذر نماز میں رکن قیام ساقط ہو جاتا ہے۔ (۱)

نحر الاسلام فرماتے ہیں کہ اقرار کے رکن زائد ہونے کا قول فقہاء کا مذہب ہے، اور اجراء احکام دنیویہ کے لئے اسے شرط قرار دینا متکلمین کا مذہب ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اس آدمی کو مجمع عام میں اقرار کرنا ہو گا تاکہ لوگوں کو اور قاضی و حاکم کو اس اقرار کا علم ہو سکے، کیونکہ احکام اسلام کا اجراء عوام اور قاضی و حاکم کے علم کے بغیر ممکن نہیں۔

البتہ فقہاء کے نزدیک چونکہ احکام دنیا کے اجراء کے لئے اقرار شرط نہیں بلکہ ایمان کے لئے جزء اور رکن ہے تو اگر کوئی آدمی تنہائی میں بھی کلمہ پڑھ لیتا ہے تو یہ کافی ہے، اس لئے کہ بطور رکن اقرار کا پایا جانا خلوت میں بھی درست ہے۔ (۲)

## ایمان کی حقیقت میں مذاہب کی تفصیل

ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ (بالفاظ دیگر) اعمال جزء ایمان ہیں یا نہیں؟ اس سلسلے میں بہت زیادہ اختلافات ہیں، فرق خالص کے درمیان بھی اختلاف ہے اور اہل حق کے درمیان بھی، البتہ اہل حق کا اختلاف شدید نہیں، قریب قریب لفظی ہے، لیکن اہل حق اور اہل باطل کے درمیان اختلاف شدید ہے، ذیل میں چند مشہور مذاہب ذکر ہوں گے۔ (۳)

### ۱- جمہیہ کا مذہب

جمہیہ کے نزدیک ایمان صرف معرفت قلبی کا نام ہے، خواہ وہ معرفت اختیاری ہو یا غیر اختیاری، ان کے نزدیک ایمان کے لئے تصدیق، انقیاد قلبی اور التزام شریعت ضروری نہیں۔

ان کا استدلال مسلم شریف کی اس حدیث سے ہے "مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ"۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کلمہ توحید کے جاننے پر جنت کی ضمانت دی ہے، معلوم ہوا کہ دل سے تصدیق کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی اقرار و عمل کی ضرورت ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "بِيعْلَمُ" سے لغوی معنی (جاننا) مراد نہیں بلکہ دل

(۱) انظر للتفصيل الجامع، فتح الملهم، ۱/۳۰۶، الإلرا باللسان شرط للإيمان أم لا.

(۲) کلماتی درس مسلم، ۱/۱۸۲، و کشف الباری، کتاب الایمان، ۱/۵۴۳، و نفعات الصلح، ۱۰/۲۶۳.

(۳) راجع للتفصيل، فتح الملهم، ۱/۳۰۳، ۳۱۰.

سے تصدیق کرنا مراد ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے ”غیر شاک لیبہما“۔  
یہ مذہب بالکل بدیہی المہملان ہے، کیونکہ یہ معرفت تو کفار اہل کتاب کو بھی حاصل تھی جیسا کہ  
ارشاد ہے ”بمعرفونہ کما یعرفون انہاء ہم“۔ لیکن اس کے باوجود وہ کافر ہیں اور ان کا کفر منصوص  
ہے۔

### ۲- کرامیہ کا مذہب

کرامیہ کے نزدیک ایمان کے لئے صرف اقرار باللسان کافی ہے، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح  
کی ضرورت نہیں۔ (۱)

ان کا استدلال مجمع الزوائد کی اس حدیث سے ہے ”من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة“۔  
چنانچہ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف زبان سے کہنے پر دخول جنت کی خبر دی ہے،  
تصدیق و عمل کا کوئی ذکر نہیں فرمایا۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف زبان سے کہنا مراد نہیں، بلکہ دل کی تصدیق  
کے ساتھ زبان سے کہنا مراد ہے جیسا کہ دوسری احادیث میں ”موقیناً و مخلصاً“ کی قید سے معلوم ہوتا  
ہے۔

یہ مذہب بھی باطل ہے کیونکہ قرآن نے منافقین کو بدترین کافر قرار دیا ہے، حالانکہ وہ اقرار لسانی  
میں کمی نہیں کیا کرتے تھے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے ”ومن الناس من یقول آمنا باللہ وبالیوم الآخر  
وما ہم بمؤمنین“۔

### ۳- مرجہ کا مذہب

مرجہ کے نزدیک ایمان کے لئے صرف تصدیق قلبی کافی ہے، اور اقرار باللسان نہ تو شرط ہے نہ  
شرط (جزء)، نیز اعمال کو تکمیل ایمان میں کوئی دخل نہیں حتیٰ کہ مرجہ کے نزدیک تارک العمل کامل مومن ہے  
چنانچہ وہ کہتے ہیں ”لا تضرمع الایمان معصیۃ کما لا تنفع مع الکفر طاعة“۔

ان کا استدلال اس آیت سے ہے ”فمن یؤمن بربہ فلا یخاف بنحسار ولا رهقا“ یعنی  
جو کوئی اپنے پروردگار پر ایمان لے آئے تو اس کو نہ کسی گھائے کا اندیشہ ہوگا اور نہ کسی زیادتی کا، اس آیت

سے معلوم ہوا کہ نجات موقوف ہے مطلق ایمان لانے پر اعمال کی ضرورت نہیں۔  
لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایمان سے مراد ایمان مع العمل ہے یعنی ایمان کامل جسے ایمان مُعلیٰ بھی کہا جاتا ہے۔

مرجہ کے رد پر ایک قطعی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث، اوامر و نواہی سے مجرے ہوئے ہیں اگر طاعت مفید اور معصیت معززہ ہوتی تو یہ اوامر و نواہی عبث ہو کر رہ جاتی اور ظاہر ہے کہ عبث کی نسبت اللہ جل شانہ کی طرف باطل ہے۔ (۱)

۴۔ معتزلہ و خوارج کا مذہب

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان امور مظاہرہ کے مجموعے کا نام ہے، تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور عمل بالجوارح۔ تو ان کے نزدیک اعمال صالحہ حقیقت ایمان کا جزو ہیں۔ اور مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج اور عقلمندی النار ہے، لیکن معتزلہ اس پر کافر کا اطلاق نہیں کرتے بلکہ اس کو مؤمن اور کافر کے درمیان ایک درجہ قرار دیتے ہیں، لیکن خوارج اس کو کافر بھی کہتے ہیں۔

معتزلہ اور خوارج اس آیت سے استدلال کرتے ہیں ”وَمَنْ يُقْتَلْ مُؤْمِنًا مَّعْتَدًا لِّجَزَاءٍ مِنْ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا“۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہاں مؤمن کے قتل کرنے والے کو ظلودنی جہنم یعنی جہنم میں ہمیشہ رہنے کی سزا دینے کا ذکر ہے جو ایک گناہ ہے۔ (۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قتل مؤمن سے مراد ایسا قتل ہے جو بسبب اس کے ایمان کے کیا

(۱) دوس مسلم: ۱۹۳/۱، ۱۹۴، ۱۹۵

(۲) معتزلہ اور خوارج اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں ”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یزنی الزانی من یزنی وهو مؤمن... الخ“ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے ہماری تائید ہوتی ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے۔ لیکن ابوالنضر الجلیلی اس حدیث کی تفسیر تو جہات کرتے ہیں:

(۱) ایک یہ کہ اس حدیث سے عین ارتکاب کے وقت خدوہ ایمان ثابت ہو رہا ہے حالانکہ معتزلہ و خوارج داعی خدوہ ایمان کے قائل ہیں، ملاحظہ فرمائیے۔

(۲) امام بخاری نے فرماتے ہیں کہ اس سے مراد کمال ایمان اور نور ایمان کی کمی ہے نہ کہ نفس ایمان کی۔

(۳) ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب زنا میں ایمان نکل کر غلظ اور جھڑی کی طرح چھا جاتا ہے۔

(۴) ایک توجیہ یہ ہے کہ یہاں ایمان کے بننے سے مراد حیا کی کمی مراد ہے۔

(۵) یا یہ حدیث تشدید اور تہلیل اور جزوہ عمود پر محمول ہے۔

(۶) یا یہ حدیث مستعمل پر محمول ہے۔ دحضالم

کیا ہو، یا قتل مؤمن کو حلال سمجھتے ہوئے کیا گیا ہو اور ایسا قتل کافر ہی کر سکتا ہے، لہذا یہ سزا کافر کی ہے نہ کہ فاسق کی۔ (۱)

### ۵- امام اعظمؒ اور جمہور متکلمین کا مذہب

امام اعظم ابوحنیفہؒ اور جمہور متکلمین کے نزدیک ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے، لیکن مرجح کی طرح نہیں، بلکہ اس کے ساتھ اقرار باللسان دنیوی احکام جاری ہونے کے لئے ضروری ہے، اور عمل بالارکان ایمان کو کامل بنانے کے لئے ضروری ہے۔

### ۶- امام شافعیؒ اور جمہور محدثین کا مذہب

امام شافعیؒ اور جمہور محدثین کے نزدیک ایمان نام ہے تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں کے مجموعے کا، لیکن ترک عمل سے ارتداد اور خروج عن الاسلام ان کے نزدیک بھی لازم نہیں آتا جیسا کہ معتزل اور خوارج کا مذہب ہے، بلکہ ان کے نزدیک تصدیق بالقلب اصل ہے باقی دونوں جزء رکن زائد ہیں یعنی اگر وہ دونوں نہ بھی ہوں تب بھی آدمی محض تصدیق کی وجہ سے مؤمن رہے گا۔ یہ آخری دو مذاہب توسط اور اعتدال پر مبنی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اہل حق کا یہ اختلاف محض نزاع لفظی اور تعبیری ہے، کیونکہ تمام اہل حق کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نفس ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے، اور اعمال صالحہ ایمان کا جزء اصلی نہیں جیسا کہ معتزل اور خوارج کا مذہب ہے اسی لئے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی مرتکب گناہ کبیرہ ایمان سے خارج اور قلدنی النار نہیں۔

علیٰ ہذا اس پر بھی سب متفق ہیں کہ کمال ایمان کے لئے اعمال صالحہ از حد ضروری ہیں اور ایمان کا جزء زائد ہیں جن سے ایمان میں کمال پیدا ہو جاتا ہے غیر ضروری ہرگز نہیں جیسا کہ مرجح اور کرامیہ کا مذہب ہے۔ لہذا وہ ہے کہ امام اعظمؒ بھی مرتکب کبیرہ کو فاسق قرار دیتے ہیں۔

پھر ان دو حقائق پر اہل حق کے اتفاق کے باوجود ایمان کی تعریف و تعبیر میں ان کا آپس میں اختلاف ہے، کہ ائمہ ثلاثہ نے ایمان کی تعریف میں اعمال کو داخل کر دیا، اور امام اعظمؒ نے اعمال کو تعریف و تعبیر میں داخل نہیں کیا، معلوم ہوا کہ یہ اختلاف فقط تعبیر و طرز بیان اور عنوان کا ہے نہ کہ حقیقی اختلاف۔

## اہل حق کا آپس میں اختلاف کیوں ہوا؟

## پھر حقیقت ایمان کی تعبیر میں اہل حق کا باہم یہ اختلاف کیوں ہوا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس اختلافِ تعبیر کی وجہ اختلافِ احوالِ زمانہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ ہر گروہ نے اپنے زمانے کے باطل فرقوں کے مقابلے میں دینی مصلحت کی خاطر مناسب عنوان اختیار کیا، امامِ اعظمؒ کو زیادہ واسطہ معتزلہ اور خوارج سے پڑا، جن کے نزدیک اعمالِ صالحہ حقیقتِ ایمان کا جزء ہیں اور مرتکبِ کبیرہ ایمان سے خارج اور مقلدنی النار ہے، اس لئے امامِ اعظمؒ نے ان کے افراط کے مقابلے میں مذکورہ بالا تعبیر اختیار فرمائی، لیکن دوسرے ائمہ کو زیادہ واسطہ مرجعہ اور کرامیہ سے پڑا، جو اعمالِ صالحہ کو قطعاً غیر ضروری اور ایمان سے بالکل خارج اور لا تعلق سمجھتے تھے، اس لئے ان کی تفریط کی اصلاح کے لئے انہوں نے دوسری تعبیر اختیار کی، بہر حال تمام اہل سنت کے نزدیک اعمالِ صالحہ ایمان کا جزء ہیں، لیکن زائد کہ ان کے فوت ہونے سے کمالِ ایمان تو فوت ہو جاتا ہے لیکن نفسِ ایمان معدوم نہیں ہوتا۔

## دلائلِ اہل حق

اہل حق کے دلائل معتزلہ، خوارج اور مرجعہ و کرامیہ کے خلاف اس بات پر کہ اعمالِ صالحہ ایمان کا جزء زائد ہیں نہ کہ جزءِ اصلی جیسا کہ معتزلہ اور خوارج کہتے ہیں اور اس بات پر کہ اعمالِ صالحہ قطعاً غیر ضروری بھی ہرگز نہیں جیسا کہ مرجعہ اور کرامیہ کا مذہب ہے، یہ ہیں:

(۱) ... پہلی دلیل قرآن کریم کی وہ آیات ہیں جن میں کلمہ ایمان قلب بتلایا گیا ہے، جیسے:

۱- "ارلنک کتب فی قلوبہم الایمان"

۲- "و قلبہ مطمئن بالایمان"

۳- "ولعابڈخل الایمان فی قلوبکم"

ان تمام آیات میں ایمان کا کلمہ قلب بتلایا گیا ہے اور قلب میں صرف تصدیق پائی جاتی ہے معلوم

ہوا کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

(۲) ... دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث صحیحہ میں بکثرت تارکِ عمل کو مؤمن کہہ

کر خطاب کیا گیا ہے، جیسے قرآن کریم میں ارشاد ہے "وان طائفان من المؤمنین اقتلوا"

اس آیت میں قتال کرنے والے مسلمانوں کو مؤمن کہا ہے اور قتال گناہ کبیرہ ہے، اس سے بھی

معلوم ہوا کہ عمل ایمان میں داخل نہیں ہے، بلکہ صرف تصدیق بالقلب ہی سے ایمان کا تحقق ہو جاتا ہے۔  
 (۳)..... تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں اکثر جگہ عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں کیونکہ عمل ایمان کا مغایر ہے مثلاً ارشاد خدا تعالیٰ ہے "إن اللدین آمنوا و عملوا الصالحات".

مذکورہ بالا تینوں دلائل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق بالقلب ہے۔  
 (۴)..... چوتھی دلیل یہ ہے کہ صحیحین میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے "الإیمان بضع و سبعون شعبة".

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اعمال صالحہ غیر ضروری ہرگز نہیں بلکہ وہ ایمان کا جزو زائد ہیں۔ (۱) واللہ اعلم

## ایمان میں زیادتی اور کمی کا مسئلہ

ایمان کے متعلق ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ اس میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟ (بالفاظ دیگر) ایمان بسیط ہے (۲) یا مرکب؟ چنانچہ جمہور محدثین فرماتے کہ "الإیمان یزید و ینقص" یعنی ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ جبکہ امام اعظم اور متکلمین فرماتے ہیں کہ "الإیمان لا یزید ولا ینقص" یعنی ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں امام مالکؒ کی طرف تین قول منسوب ہیں۔

(۱) الإیمان یزید و ینقص (۲) الإیمان یزید و لا ینقص (۳) الإیمان یزید

و توفف عن النقصان .

جمہور محدثین کا استدلال

جمہور محدثین قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں ایمان کی زیادت کا ذکر

(۱) راجع لتفصیل هذه المذاهب . کنف الباری . کتاب الایمان : ۵۷۶/۱ . و لصفحات الطلیح : ۲۶۳/۱ . و فوس مسلم



آیا ہے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے۔

- ۱- وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادْتُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ.
  - ۲- هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ لِئَلَّا يَلْتَذِرَ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ.
  - ۳- وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَلِمَنْهُمْ مَن يَقُولُ آيَاتُكَ زَادَتْهُ هَلْهُوَ إِيمَانًا.
- ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جس چیز میں زیادت ہو سکتی ہے ان میں نقصان ہونا لازمی ہے، لہذا ایمان میں زیادت اور نقصان ہونا لازمی ہے۔
- لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ ان آیات میں زیادت سے مراد زیادتی الکیف ہے نہ نہی الکم، یعنی ایمان کا نور بڑھتا ہے، جس ایمان پر اصلی نجات کا مدار ہے وہ مراد نہیں بلکہ اس میں سب برابر ہے۔ (۱)

درحقیقت یہ اختلاف پہلے اختلاف پر مبنی ہے چونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک ایمان بسیط ہے یعنی صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اس لئے اس میں کسی بیشی نہیں ہو سکتی، کیونکہ تصدیق نام ہے جمیع احکام الہیہ کے قبول کرنے اور ان پر پختہ یقین رکھنے کا، اور ظاہر ہے کہ اس میں کی زیادتی کا کوئی سوال نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کسی نے ایک حکم بھی نہ مانا تو کفر لازم آجائے گا۔ اور محدثین کے نزدیک ایمان مرکب ہے یعنی ایمان کی تعبیر میں اعمال بھی داخل ہے اس لئے اعمال کی بھی بیشی سے ایمان میں بھی کی بیشی ہو سکتی ہے۔۔۔

حاصل یہ کہ یہ اختلاف بھی لفظی ہے نہ کہ حقیقی، پس امام اعظمؒ نے جو فرمایا "الإيمان لا يزيد ولا ينقص" تو ان کی مراد نفس ایمان ہے، اور جمہور محدثین نے جو فرمایا کہ "الإيمان يزيد وينقص" تو ان کی مراد کمال ایمان ہے، الفرض باتفاق اہل سنت نفس ایمان بسیط ہے "لا يزيد ولا ينقص" (۲)

### ایمان میں استثناء کا حکم

اس میں اختلاف ہے کہ جب کوئی شخص اپنے ایمان کی خبر دیتا ہو تو اسے "انامؤمن" کہنا چاہئے یا "انامؤمن إن شاء الله" کہنا چاہئے؟

(۱) انظر لمزيد العرجهات، كشف الباری، کتاب الایمان: ۲۷۹

(۲) وتفصیل هذه المسئلة مذکور لی، درس مسلم: ۲۰۵/۱، كشف الباری، کتاب الایمان: ۵۹۳/۱، صفحات الطبع: ۲۷۶/۱

ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ استثناء کرنا چاہئے، یہی حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علقمہ، ابراہیم نخعی، سفیان بن عیینہ (سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ) یحییٰ بن سعید قطان اور حضرات ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔

ایک دوسری جماعت کہتی ہے کہ استثناء کرنا جائز نہیں ہے، حنفیہ اور ان کے اکثر متکلمین کا یہی قول ہے، یہی مذہب مختار اور اہل تحقیق کا مذہب ہے۔

امام اوزائی فرماتے ہیں کہ استثناء اور عدم استثناء دونوں صورتیں جائز ہیں۔ استثناء تو اس لئے جائز ہے کہ آئندہ کا کوئی علم نہیں، آیا ایمان پر وہ ثابت قدم رہے گا یا نہیں؟ اور عدم استثناء اس بات کے پیش نظر کہ فی الحال ایمان موجود ہے اور اس کے اوپر حالاً ایمان کے احکام جاری ہیں۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ "انما من ان شاء الله" کہنا چاہئے وہ حضرات اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اصل ایمان تو وہی ہے جو وفات کے وقت ساتھ جائے اور اس کا کچھ اٹاپنا نہیں ہے، کیونکہ انجام کا کسی کو علم نہیں، اس لئے آدمی کو بطور تبرک (نہ کہ بطور شک) "ان شاء الله" کہنا چاہئے، قال تعالیٰ: "وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ سَاءَ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّا اِنْ يَشَاءُ اللهُ".

اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ "ان شاء الله" نہیں کہنا چاہئے وہ کہتے ہیں یہ کلام تطیق کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اب اگر کوئی شخص یہ کہے گا تو دوسرے کو اس کے ایمان میں شک ہو سکتا ہے اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کہتے کہتے نفس اس کلمہ کی وجہ سے شک و شبہ کرنے کا عادی ہو جائے۔ (۱)

## ایمان تقلیدی کا حکم

تمام ضروریات دین پر اعتماد رکھنے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ دلائل کی روشنی میں تمام ضروریات دین اور اصول اسلام کی صداقت پر اعتقاد ہو، ایسے اعتقاد کو ایمان حقیقی اور ایسے ایمان والے کو مؤمن حقیقی کہا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ تمام ضروریات دین پر اعتقاد تو حاصل ہے لیکن دلائل کی روشنی نہیں، یعنی ان ضروریات دین پر دلائل قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا بلکہ دوسروں کی تقلید کر کے اعتقاد اختیار کیا، ایسے اعتقاد کو ایمان

(۱) کنف الساری، کتاب الایمان: ۱/۶۰۳، و صفحات التصحیح: ۱/۲۸۲، راجع للتفصیل، فتح الملہم: ۱/۳۱۹،

تھیدی کہتے ہیں اور اس ایمان والے کو مومن مقلد کہتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ ایمان استدلالی اور تحقیقی ایمان تھیدی سے اعلیٰ اور افضل ہے، البتہ اختلاف اس

میں ہے کہ ایمان تھیدی شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟

چنانچہ معتزلہ کے نزدیک ایمان تھیدی کا اعتبار نہیں، دلائل کی روشنی میں ایمان لانا ضروری ہے۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک ایمان تھیدی معتبر ہے اور وہ نجات کے لئے کافی ہے، چنانچہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کسی کے ایمان کا امتحان لیا تو صرف توحید و رسالت کا عقیدہ پوچھا

لیکن دلیل طلب نہیں فرمائی اور یہ سب جانتے ہیں کہ چھوٹے لوگ اپنے بڑوں کو کوئی کام کرتے ہوئے

دیکھتے ہیں تو بڑوں کی وجہ سے ان کو اس کام میں شرح صدر اور اطمینان حاصل ہوتا ہے اور اس طریقے سے

تھیدی ایمان میں تصدیق پائی جاتی ہے، اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ (۱)

### وضو میں نیت کا مسئلہ

”عن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما الأعمال بالنيات ...“

البخاری (رواہ البخاری)

اس بات پر حضرات فقہاء کا اتفاق ہے کہ عبادات محض میں نیت شرط ہے، یعنی وہ عبادات جو

صرف قربت اور ثواب کی غرض سے کی جاتی ہوں اور مد رک بالاعتقل نہ ہوں، جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ

نیت کے بغیر معتبر نہیں۔

البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے کہ وضو بغیر نیت کے صحیح ہوگا یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضو نیت کے بغیر درست نہیں۔

جبکہ حنبلیہ کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں، بغیر نیت کے بھی وضو صحیح ہو جاتا ہے۔

### نشاء اختلاف

طاہرہ ابن رشد مالکی نے نشاء اختلاف یہ بتایا ہے کہ وضو کے بارے میں جن حضرات نے اس

کو عبادت محض یعنی غیر مد رک بالاعتقل عبادت قرار دیا ہے ان کے نزدیک نیت واجب اور شرط ہے اور جن

حضرات نے عبادت محض نہیں بلکہ وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے ان کے نزدیک وضو میں نیت شرط اور واجب

(۱)۔ نہیں

دلائل ائمہ

وضو میں نیت کے اشتراط پر ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "إنما الأعمال بالنیات" فرمایا ہے، اعمال میں وضو بھی داخل ہے لہذا وضو کے لئے نیت لازم ہوگی۔

پھر چونکہ یہاں سب کے نزدیک بالاتفاق تقدیر نکالنے کی ضرورت ہے اس لئے یہ حضرات یہاں "صحۃ" کی تقدیر نکالتے ہیں اور کہتے ہیں "إنما صحۃ الأعمال بالنیات" یا "إنما الأعمال تصح بالنیات"۔

جبکہ حنفیہ "صحۃ" کی تقدیر کو درست نہیں مانتے، بلکہ وہ یہاں پر تقدیر "ثواب الاعمال" یا "حکم الاعمال" مانتے ہیں یعنی "إنما ثواب الأعمال بالنیات" یا "إنما حکم الأعمال بالنیات" (۲) حکم کی تقدیر میں "حکم اخروی" مراد ہوگا چونکہ ثواب کے نیت پر موقوف ہونے میں اختلاف نہیں برخلاف صحت کے، اس کے نیت پر موقوف ہونا مختلف فیہ ہے احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے بجائے مختلف فیہ کے متفق علیہ مراد ہوگا اور وہ ثواب ہے، کیونکہ بالا جماع اسی کو بیان کرنا مقصود بھی ہے۔

نیز وضو میں نیت کے عدم اشتراط پر حنفیہ کا استدلال باب صلوۃ الوضوء کی ان تمام احادیث سے ہے جن میں کیفیت وضو کے ضمن میں نیت کا ذکر موجود نہیں، معلوم ہوا کہ نیت صحت وضو کے لئے شرط نہیں، ورنہ اس کا بھی ذکر ہوتا۔ (۳)

## مسئلہ روایت باری تعالیٰ

"عن ابی ہریرۃ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بارزاً یومئذ للناس، فاتاہ

جبریل لقال: ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائکته وبلقائہ... الخ" (رواہ البخاری)

(۱) النظر للتفصیل، مباحثہ المعتمد: ۸/۱

(۲) اس پر توجیہ ہے کہ حدیث باب مجرمات میں کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی ہجرت پر بلقان بارہم صحت کا حکم نہیں لگایا، معلوم ہوا کہ اس حدیث میں ثواب و عہد ثواب کا ذکر ہے صحت و عہد صحت کا ذکر نہیں۔

(۳) والتفصیل فی، کشف الباری، کتاب الإيمان: ۲۵۴/۱، ولطحات الطبع: ۲۳۳/۱

امام خطابی نے حدیث باب میں "إلقاء" کے معنی روایتِ باری تعالیٰ سے کی ہیں۔ لہذا اس حدیث کے تحت مسئلہ روایتِ باری تعالیٰ پر بحث کرنا مناسب ہوگا۔

چنانچہ مسئلہ روایت کے بارے میں اہل سنت والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ دنیا میں روایتِ باری تعالیٰ ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوگی، اور آخرت میں روایتِ باری تعالیٰ ممکن بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندوں کو حاصل بھی ہوگی۔

جبکہ معتزلہ، خوارج اور مرجہ میں سے بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ روایتِ باری تعالیٰ دنیا و آخرت ہر جگہ ناممکن ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل

اہل سنت والجماعت کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلِيًّا رَهَبًا نَاطِرَةٌ"۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے "لِللَّيْلِ نَاحِسَةٌ أَحْسَنُهَا وَزِيَادَةٌ" [الآہد] اس آیت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے "زیادہ" کی تفسیر "روایت" اور "دیدار" سے منقول ہے۔

اسی طرح حدیث میں "لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد" [الآہد] میں "مزید" کی تفسیر "روایتِ باری تعالیٰ" سے منقول ہے۔

ماہمین روایت کے دلائل

ماہمین روایت نے آیت کریمہ "لأنسدر كنه الأبصار وهو يدرك الأبصار" کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔

لیکن آیت کریمہ کو عدم روایت کی دلیل کے طور پر پیش کرنا بالکل درست نہیں، اس لئے کہ:-

(۱)..... آیت کریمہ میں "ادراک" کی نفی کی گئی ہے اور "ادراک" صرف "روایت" کو نہیں بلکہ

علی سبیل الاحاطہ روایت کو کہتے ہیں، لہذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی روایت علی سبیل الاحاطہ کسی کے اختیار میں نہیں ہے، جہاں تک مطلق روایت کا تعلق ہے سو اس کی نفی نہیں ہے۔

(۲)..... آیت مبارکہ میں جس ادراک کی نفی کی گئی ہے وہ دنیوی ادراک ہے، آخرت کی روایت

کی نفی نہیں ہے۔

ماہمیں رویت نے ایک عقلی دلیل بھی پیش کی ہے کہ قاعدہ ہے کہ رائی اور مرئی (۱) کے اندر ایک مخصوص قسم کا تقابل ضروری ہے، اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تقابل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ متمکن فی الکان اور متخیر نہیں ہے، اس لئے رویت محال ہے۔

لیکن یہ استدلال بھی درست نہیں کیونکہ یہ واجب کو ممکن پر (۲) قیاس کرتا ہے "وقیاس الغائب علی الشاهد فامد" (۳)۔

### مسئلہ علم غیب

"عن اہی ہریرۃ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بارزاً یومأ للناس، فاتاہ جبریل..... قال متى الساعة؟ قال: ما المسمول عنہا باعلم من السائل..... فی خمس لا یعلمہن الا اللہ... الخ" (رواہ البخاری)

حدیث باب کے مذکورہ جملوں کے تحت مسئلہ علم غیب بیان کیا جاتا ہے۔

چنانچہ مسئلہ علم غیب میں اہل سنت والجماعت کے عقیدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ علم ذاتی محیط تفصیلی جو بلا استثناء تمام معلومات کو حاوی اور شامل ہو خواہ باری تعالیٰ میں سے ہے، اس میں نہ کوئی رسول شریک ہے، نہ غیر رسول۔

پھر حق تعالیٰ کی عطا سے بذریعہ وحی یا الہام عالم شہادت کی طرح عالم غیب کی بھی بہت سی چیزیں حق تعالیٰ کے مقرب بندوں کو معلوم ہو جاتی ہیں اور اس میں انبیاء اور ملائکہ علیہم السلام کا حصہ سب سے زیادہ ہے اور جماعت انبیاء میں بھی خاص کر سید الانبیاء والمرسلین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا درجہ اس کمال میں سب سے زیادہ بلند ہے اور آپ ہی حق تعالیٰ کے بعد سب سے بڑھ کر عالم ہیں۔

لیکن باین ہمہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ آپ کو تمام ممکنات حاضرہ وغائبہ کا علم عطا فرما دیا گیا ہے، اور یہ عقیدہ بھی صحیح نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام "ماکان وما یکون الی یوم القیامۃ" کا علم حاصل تھا، اور ابتدائے آفرینش عالم سے لے کر جنت و جہنم کے داخلے تک کا کوئی ذرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم سے

(۱) یہ دونوں الفاظ "نکتہ" صدر سے ام قائل اور ام مفعول کے سینے ہیں بمعنی (دیکھنا)۔

(۲) یعنی استہاری تعالیٰ جہاں وجود ہیں ان کو مخلوق پر قیاس کرتا ہے جو ممکن الوجود ہے، لہذا یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔

(۳) ملخصاً من کشف الباری، کتاب الإیمان، ۲/۶۰۱

باہر نہیں، کیونکہ بعض "ماکان وما یکون" کا علم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ ہونا نصوص کتاب و سنن سے ثابت ہے، اس سے اختلاف کرنا محبت نہیں بلکہ بغاوت اور منکالت ہے۔

## اہل سنت والجماعت کے دلائل

مسئلہ علم غیب میں اہل سنت والجماعت کے دلائل قرآن کریم کے مندرجہ ذیل آیات سے ہیں:

(۱)..... "فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ".

(۲)..... "وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ".

(۳)..... "إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ".

ان آیات کے علاوہ اور بھی بہت سی آیات ہیں نیز احادیث بکثرت اس پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی عالم الغیب ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب کمالی حاصل نہیں تھا، حدیث باب کے مذکورہ دو جملے "ماالمستول عنہا باعلم من السائل" اور "فی خمس لا یعلمہن الا اللہ" صاف دلالت کر رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں۔ (۱)

## شفاعت اور اس کی اقسام

"عن ابی ہریرۃؓ انه قال: قیل: یا رسول اللہ! امن أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة

... الخ" (رواه البخاری)

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن بہت سے لوگوں کی شفاعت فرمائیں گے۔ یہی اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے۔ خوارج اور بعض معتزلہ شفاعت کا انکار کرتے ہیں۔

خوارج و معتزلہ قرآن کریم کی آیات "لما نفعہم شفاعۃ الشافعیین" اور "ماللظالمین من خمیم ولا شفیع یطاع" سے استدلال کرتے ہیں اور حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث شفاعت کی تاویل کرتے ہیں کہ ان سے مراد رفع درجات اور زیادتی و ثواب ہے۔

(۱) والتطہیل فی کشف الباری، کتاب الإیمان: ۲/۶۳۶، ولفحات التلخیص: ۱/۳۱۸، وانظر لجمع تفاصيل مسئلہ

علم الغیب: "إزالة الريب عن عقيدة علم الغیب" تأليف أستاذ العلماء حضرت مولانا سر فرار خان صاحب رحمہ

لیکن ان کا اول تو آیات سے استدلال کرنا اس لئے درست نہیں کہ ان میں کفار کی شفاعت کی نفی ہے، جبکہ اہل النہ مذہبین اور گنہگاروں کی شفاعت کے قائل ہیں۔

اور پھر احادیث شفاعت صریح ہونے کے ساتھ ساتھ متواتر ہیں۔ لہذا نشان کی بے جا تاویل کی جاسکتی ہے اور نشان کا انکار کیا جاسکتا ہے۔ (۱)

شفاعت کی آٹھ قسمیں ہیں:

(۱)..... سب سے پہلی شفاعت ”شفاعت عظمیٰ“ ہے، جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو عرش کی ہولناکیوں سے خلاصی کے لئے اور حساب کتاب کے شروع کرنے کے لئے فرمائیں گے۔

(۲)..... دوسری شفاعت آپ کی کچھ لوگوں کا بلا حساب جنت میں داخل کرنے کے لئے ہوگی۔

(۳)..... تیسری شفاعت ان لوگوں کے حق میں ہوگی جو اپنے اعمال کے سبب مستحق جہنم ہو چکے ہوں گے، شفاعت کے بعد ان کو بغیر عذاب کے جنت میں داخل کیا جائے گا۔

(۴)..... چوتھی شفاعت ان گنہگاروں کے حق میں ہوگی جو جہنم میں داخل ہو چکے ہوں گے اور عذاب کے بعد ان کو وہاں سے نکالا جائے گا۔

(۵)..... پانچویں شفاعت اہل جنت کی جنت میں زیادت درجات کے لئے ہوگی، اس قسم کی شفاعت کا معتزل انکار نہیں کرتے ہیں، باقی سب کا انکار کرتے ہیں۔

(۶)..... چھٹی شفاعت ابو طالب کے حق میں تخفیف عذاب کے لئے ہوگی۔

(۷)..... ساتویں شفاعت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے حق میں یہ فرمائیں گے کہ ان کو تمام لوگوں سے پہلے جنت میں داخل کیا جائے۔

(۸)..... آٹھویں شفاعت ان لوگوں کے حق میں ہوگی جن کے پاس ”لا الہ الا اللہ“ کے بعد کوئی نکتہ نہیں ہوگی۔ (۲)

## تاریکِ صلوٰۃ کا حکم

”عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أميرت ان أقاتل الناس“

(۱) شرح الطحاوی مع شرحہ لبریس، ص ۲۳۰

(۲) ملخصاً من کتب الہدای، کتاب العلم، ۵۷/۴، و کتاب الاستبذان، ص ۶۴۴



حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله، ويقوموا الصلوة ويؤتوا الزكوة...

(رواه البخاري)

تارکِ صلوٰۃ، نماز چھوڑنے والے کو کہتے ہیں، اس کے حکم میں تفصیل یہ ہے۔ (۱)

کہ اگر کوئی شخص اس بناء پر نماز کو ترک کرتا ہے کہ نماز کو فرض ہی نہیں سمجھتا تو وہ بالا جماع کافر ہے لیکن اگر کوئی شخص تکاسل اور سستی کی وجہ سے نماز کو ترک کرتا ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف نماز چھوڑنے سے کوئی شخص کافر نہیں ہوتا لہذا اس کے اوپر مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، لیکن ترکِ صلوٰۃ ایسا جرم ہے کہ اس کی سزا قتل ہے جیسے قتل کی سزا قتل ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ترکِ صلوٰۃ ایک گناہ ہے اور گناہ کی وجہ سے کوئی ایمان سے خارج نہیں ہوتا، لہذا اس پر مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، لیکن حدیث باب بھی یہ کہہ رہی ہے کہ قاتل کرتے رہو جب تک نماز قائم نہ کریں۔

امام احمدؒ کا مسلک

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ بلا عذر فرض نماز چھوڑنے والا کافر ہے، اس کو قتل کیا جائے گا، اور یہ قتل مرتد کا قتل ہے یعنی ترکِ صلوٰۃ بذاتِ خود موجبِ کفر ہے۔

ان کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں قاتل کو روکنے کے لئے جو عاقبت مقرر کی گئی ہے اس میں اقامتِ صلوٰۃ بھی ہے، نیز ترمذی میں روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: العهد الذي بيننا وبينهم الصلوة، فمن تركها فقد كفر" یعنی جس نے نماز کو چھوڑ دیا اس نے کفر کیا۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ قصداً نماز چھوڑنا موجبِ کفر و ارتداد نہیں ہے اور اس کی حد شری قتل بھی نہیں ہے بلکہ اس کا معاملہ دوسرے گناہوں جیسا ہے کہ یہ بہت بڑا گناہ ہے، لہذا قاضی اس کو توبہ کی

سزا دے سکتا ہے لیکن حد شرعی کے طور پر اس کو قتل نہیں کیا جاسکتا۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ جن امور کے لئے شریعت مطہرہ نے حد کے طور پر قتل مقرر فرمایا ہے ان میں ترک صلوٰۃ شامل نہیں، چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے "لا یحل دم امری؛ مسلم بشہدان لا بلہ الا للہ وانی رسول اللہ الا یا حدی ثلاث: النفس بالنفس والشیب الزالی والمفارق لیبہ التارک للجماعة"۔

اس حدیث میں مسلمان کے قتل کی صرف تین ہی وجوہات بتائی گئی ہیں، یعنی ناحق قاتل کو قصاص کی وجہ سے، بھسن زانی کو رجم کی وجہ سے اور دین سے مرتد ہونے والے کو بوجہ ارتداد کے قتل کیا جائے گا، اور ان تینوں وجوہات میں ترک صلوٰۃ نہیں۔

امام احمدؒ کے استدلال کا جواب

احناف کی طرف سے امام احمدؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں قتال کا ذکر ہے قتل کا ذکر نہیں ہے، اور قتال و قتل میں فرق ہے، اس لئے کہ قتال کے معنی لڑائی کرنے کے ہے اور قتل کے معنی مار ڈالنے کے ہے۔

اور جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس میں ترک صلوٰۃ کو کفر قرار دیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ یہاں وہ شخص مراد ہے جو نماز کی فرضیت ہی کا منکر ہو، یا کفر سے مراد کفر دون کفر ہے، یا ترک صلوٰۃ کفر والوں کا عمل ہے، یا یہ حدیث زجر و توبیخ پر محمول ہے۔ (۱) واللہ اعلم

## شروع نوافل کا حکم

"عن طلحة بن عبید اللہ قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل نجد..... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس صلوات في اليوم والليلة فقال: هل عليّ غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوع... الخ" (رواه البخاري)

نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام اور پورا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر فاسد کر دے تو قضاء لازم ہوگی یا نہیں؟

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ نفل عبادت کے شروع کرنے کے بعد اس کو بلا عذر عمدًا توڑنا جائز نہیں

(۱) إمام البخاری ملخصاً: ۱/۳۲۷، والفصل فی كشف الباری، كتاب الایمان: ۱۳۳/۲، ولفحات الطلیح: ۱۱/۳۶۱

، اگر کوئی شخص عمدتاً ناسد کر دے گا تو اس کے ذمہ قضاء لازم ہوگی، البتہ اگر کسی عذر کی وجہ سے مجبور ہو جائے تو اس نفل عبادت کو توڑنے کی بھی اجازت ہے اور اس کی قضاء بھی نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بلا عذر توڑنے کی اجازت نہیں ہے، البتہ عذر کی وجہ سے ہو یا بلا عذر، اگر توڑ دے تو ہر صورت میں قضاء لازم آئے گی۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نفل عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم نہیں، اسے توڑنا جائز ہے، توڑنے کے بعد پھر اس کی قضاء بھی لازم نہیں۔

البتہ امام احمدؒ کے نزدیک خروج عن اختلاف العلماء کے لئے قضاء کرنا مسنون ہے۔ (۱)

### دلائل شوافع

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مسئلہ کا مدار حدیث باب میں "لا، إلا ان تطوع" میں استثناء کی نوعیت پر ہے، اگر اس کو مستثنیٰ متصل قرار دیں تو یہ حنفیہ کی دلیل ہے اور اگر مستثنیٰ کو منقطع قرار دیں تو حنفیہ کی دلیل نہیں بنے گی، شوافع کی رائے یہی ہے کہ یہاں استثناء متصل نہیں بلکہ منقطع ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ "لا یجب علیک شیء إلا ان اردت ان تطوع، فذلک لک" یعنی ان پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی چیز واجب نہیں ہے البتہ اگر تم تطوع کرنا چاہو تو اس کا بھی تمہیں اختیار ہے۔

معلوم ہوا کہ اس حدیث سے نفل کے اتمام کا واجب ہونا یا ناسد کر دینے کی صورت میں اس کی قضاء کا لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا، لہذا اس کے لئے مستقل دلیل کی ضرورت ہے جو درج ذیل ہے۔

چنانچہ سنن نسائی میں ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان احياناً یؤی صوم التطوع،

ثم یفطر."

اس سے معلوم ہوا کہ نفل عبادت شروع کرنے سے اس کا اتمام لازم نہیں ہوتا، یہ بات روزوں کے بارے میں نصاباً معلوم ہوئی اور باقی نفل عبادت میں یہی حکم قیاساً ثابت کیا جائے گا۔ (۲)

لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ استدلال نہایت کمزور ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس مسئلہ کا مدار استثناء کی نوعیت پر قرار دیا ہے حالانکہ مسئلہ کا مدار اس استثناء پر نہیں، بلکہ دوسرے دلائل پر ہے جو ہم آگے ذکر کریں

(۱) اوجز المسائلک: ۳۲۷/۳

(۲) انظر لہذا المسئلة، فتح الباری، ۱۰۷/۱، وفتح الملہم: ۳۳۵/۱، وجوب إتمام العادة بعد الشروع فیہا ولو

گے، البتہ یہ استثناء ایک تائید کی حیثیت رکھتا ہے۔

نیز انہوں نے جنسائی کی روایت ذکر فرمائی ہے اس میں قضاء کرنے کی لگی نہیں، بلکہ سکوت ہے، اس کو اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کرنا کہ قضاء لازم نہیں ہوگی، درست نہیں۔

دلائل احناف

(۱)..... قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ".

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو عمل تم نے شروع کیا ہے اس کو باطل مت کرو، یہاں کسی لعل عبادت کو شروع کرنے سے پہلے کا حکم نہیں بیان کیا گیا، بلکہ اس کے شروع کرنے کے بعد کا حکم ہے کہ جب شروع کر دیا تو باطل نہ کرو، لہذا اگر کوئی آدمی نفل شروع کرے گا تو اس کے باطل کرنے کی ممانعت ہے اور اس کا پورا کرنا واجب ہے، اگر باطل کرے گا تو وجوب کے ترک کی وجہ سے اس کی قضاء لازم ہوگی۔ (۱)

(۲)..... حنفیہ کے مسلک کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ نفل حج

اور نفل عمرہ کے شروع کرنے کے بعد ان کا اتمام لازم ہو جاتا ہے اور فاسد کر دینے کی صورت میں قضاء لازم ہوتی ہے، لہذا نماز اور روزہ کے شروع کرنے کے بعد بھی اتمام واجب ہوگا اور فاسد کر دینے کی صورت میں قضاء لازم قرار دی جائے گی۔ (۲)

(۳)..... مصنف ابن ابی شیبہ (۲۹/۳) میں حضرت انس بن سیرینؓ سے مروی ہے "انہ صام

یوم عرفۃ فعبث عطشاً شديداً، فافطر، فسأل عدة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فأمروه أن يقضي يوماً مكانه".

(۴)..... حدیث باب میں "إلا ان تطوع" کے الفاظ سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ حدیث باب سے حنفیہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ وہ "إلا ان تطوع" میں استثناء کو متصل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تطوع اگرچہ ابتداء واجب نہیں لیکن شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے، جبکہ شافعیہ اس استثناء کو منقطع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تطوع نہ ابتداء واجب ہوتا ہے اور نہ ہی بقاء۔ (۳)

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۱/۲۹۰

(۲) عمدة القاری: ۱/۲۶۸

(۳) راجع للتفصیل المذكور، كشف الباری، کتاب الإیمان: ۲/۳۹۱

## حدود کفارات ہیں یا زواجر؟

"عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حوله عصاة بن أصحابه: بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً..... ومن أصاب من ذلك شيئاً فغريبه في الدنيا فهو كفارة له... إلخ" (رواه البخاري)

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ حدود یعنی ارتکاب جرائم کے بعد دنیا میں جو سزا دی جاتی ہے کفارات (یعنی اس جرم کو زائل کر کے مجرم کو صاف کرنے کے لئے کافی) ہیں؟ یا صرف زواجر ہیں، یعنی گناہوں سے روکنے کے لئے ایک تہدید حکم ہیں اور آخرت میں الگ سزا دی جائے گی۔ چنانچہ شافعیہ کے نزدیک مشہور مذہب یہ ہے کہ حدود کفارات ہیں یعنی حد لگنے کے بعد توبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، حد ہی سے گناہ معاف ہو جاتا ہے۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک حدود کفارات و سوا تر نہیں بلکہ صرف زواجر ہیں، یعنی گناہ سے پاکی کے لئے حد کے ساتھ ساتھ توبہ کرنا بھی ضروری ہے۔ (۱)

### دلائل احناف

اس مسئلے میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

- (۱)..... قرآن کریم میں قطاع طریق کی حد بیان کرنے کے بعد ارشاد ہے: "ذَلِكْ لِهَمْ حِزْبِي فِي الدُّنْيَا وَلِهَمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا". اس آیت سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حد جاری ہونے سے گناہ معاف نہیں ہوتا بلکہ توبہ سے گناہ معاف ہو جائے گا۔
- (۲)..... اسی طرح قرآن کریم میں حد سرقہ بیان کرنے کے بعد ارشاد ہے: "فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ". اس آیت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حد کے بعد صفائی کے لئے توبہ بھی ضروری ہے۔
- (۳)..... کافر ذمی پر بھی حد جاری کی جاتی ہے حالانکہ اس میں کفارة ذنوب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

## شافعیہ کا استدلال

شافعیہ کا استدلال حدیثِ باب میں "فہو کفارة له" کے الفاظ سے ہے، کہ اس میں تصریح ہے کہ حدود کفارات ہیں۔

لیکن احناف کی طرف سے اس کے دو جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)..... ایک جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اس شخص پر محمول ہے جس نے سزا کے ساتھ ساتھ توبہ بھی

کر لی ہو، کیونکہ مسلمان کی شان سے یہ بعید ہے کہ گناہ پر تنبیہ ہونے کے باوجود شرمسار اور تائب نہ ہو۔

(۲)..... دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیثِ باب میں "فغوب بہ" سے مراد حد و نہیں بلکہ

مصائب اور آفات ہیں اور مصائب کے کفارة ذنوب ہونے کے ہم بھی قائل ہیں، اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ

یہ واقعہ ہجرت سے پہلے کا ہے حالانکہ حدود کی فرضیت ہجرت کے بعد مدینہ میں ہوئی ہے۔ (۱)

## حضرت کشمیریؒ کا قول فیصل

حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک قول فیصل یہ ہے کہ اجراءِ حد کے بعد محدود تین

حالات سے خالی نہیں ہوگا، اگر اجراءِ حد کے بعد توبہ کر لی اور دوبارہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کیا تو بالاتفاق یہ

حد اس کے لئے کفارہ ہے اور اگر باقاعدہ توبہ نہیں کی لیکن اسے عبرت حاصل ہوگئی اور دوبارہ اس گناہ کا اعادہ

نہیں کیا تو بھی حد کفارہ بن جاتی ہے۔

ہاں اگر اس نے توبہ بھی نہیں کی اور گناہ کے ارتکاب سے بھی باز نہیں آیا تو ایسے شخص کے حق میں

حد کفارہ نہیں بنتی۔ (۲)



(۱) کشف الناری، کتاب الإيمان: ۶۶/۲، وللمحات النسیج: ۳۰۰/۱، مزہادہ یسیرہ من العرب لغرابطہ لہ.

(۲) قبض الناری: ۹۳/۱

## باب الكبائر وعلامات النفاق

## گناہوں میں صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم

”عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الكبائر الإشرāk بالله... إلخ“ (رواه البخاري)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ گناہوں میں صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم ہے یا نہیں؟  
قاضی عیاض مالکی نے نقل کیا ہے کہ بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ ”کل شیء نہیں اللہ عنہ لہو کبیرہ“ یعنی ہر وہ چیز جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اس کا گناہ کبیرہ ہے، استاذ ابواسحاق اسزائی شافعی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، وہ حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں ”کل شیء نہیں اللہ عنہ لہو کبیرہ“۔

نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر مخالفت کو اللہ تعالیٰ کی عظمت کے پیش نظر گناہ کبیرہ کہنا چاہئے۔

لیکن جمہور سلف و خلف کے نزدیک گناہ میں صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم جاری ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے ”إن نجبتوا كبائر ما تنهون عنه نكفرت عنكم سيئاتكم“۔

اس کے علاوہ کئی احادیث بھی اس پر واضح دلالت کرتی ہیں کہ گناہ کی تقسیم صغیرہ و کبیرہ کی طرف ہوتی ہے، جیسا کہ حدیث باب میں تصریح ہے ”الکبائر الإشرāk بالله... إلخ“۔ اسی لئے امام غزالی نے کتاب البیض میں لکھا ہے کہ ”إنكار الفرق بين الصغيرة والكبيرة لا بليق بالفقه“۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے قول سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے تقسیم ذنوب کا قول بھی منقول ہے چنانچہ فرماتے ہیں ”كل ذنب حتم الله عليه بالنار أو العذاب أو اللعنة أو الغضب لهُو كبيرةً والالهُو صغيرةً“۔

اور ان حضرات کے قیاس سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ گناہ کی دو نسبتیں ہیں، ایک اللہ تعالیٰ کی مخالفت کی نسبت ہے، اس نسبت کی وجہ سے اگرچہ سب گناہ کبیرہ ہیں لیکن گناہوں کی دوسری نسبت ان کی

آپس میں ہے، اس میں بعض گناہ بعض دوسرے گناہوں سے بڑے یا چھوٹے ہوتے ہیں، اسی اعتبار سے جمہور کے ہاں گناہوں کی تقسیم کبیرہ اور صغیرہ کی طرف ضروری ہے۔ (۱)

## گناہ صغیرہ و کبیرہ کی تعریف میں اختلاف

پھر جمہور کے ہاں آپس میں کبار اور صغائر کی تعریف میں بڑا اختلاف ہے، اور مختلف اقوال

منقول ہیں۔ (۲)

(۱) ... کبیرہ وہ گناہ ہے کہ طاعات اس کا کفارہ نہ بن سکیں اور اس کے برعکس صغیرہ ہے۔

(۲) ..... حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ جن گناہوں میں مفسدہ نفسہ ہے وہ کبار ہیں، مثلاً زنا

وغیرہ، اور جن میں مفسدہ لغیرہ ہے وہ صغائر ہیں، مثلاً کسی غیر محرم عورت کی طرف زنا کے لئے چل کر جانا۔

(۳) ... صغیرہ و کبیرہ امور انصافیہ میں سے ہیں یعنی ہر گناہ اپنے مافوق کے اعتبار سے چھوٹا ہے

اور اپنے ماتحت کے اعتبار سے بڑا ہے۔

(۴) ..... جس گناہ پر فاحشہ کا اطلاق کیا گیا ہو وہ کبیرہ ہے، ورنہ صغیرہ ہے۔

(۵) ... جس گناہ میں کسی مسلمان کی عزت درمی یا دین کے کسی حکم کی بے حرمتی ہو، وہ کبیرہ ہے،

ورنہ صغیرہ ہے۔

(۶) ... جامع ترقول یہ ہے کہ جس گناہ پر وعید یا حد یا لعنت آئی ہو یا اس گناہ میں مفسدہ کسی

ایسے ہی گناہ کے مفسدے کے برابر یا زیادہ ہو یا وہ گناہ

برایہ نضت و خفارت فی الدین ہو یعنی بے خوف ہو کر اور لا ابالی پن سے کیا جائے وہ کبیرہ ہے اور اس کے

بالتقابل صغیرہ ہے لیکن اصرار و دوام سے صغیرہ بھی کبیرہ بن جاتا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سے اقوال ہیں۔ (۳)

## عصمت انبیاء علیہم السلام کا مسئلہ

”عن عائشة قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أمرہم، أمرہم من

(۱) توضیحات شرح المنکوة: ۲۵۵/۱، والفضیل فی فتح الملہم: ۳۶/۲، باب بیان الکفار و اکبرہا .

(۲) راجع للفضیل، فتح الملہم: ۳۷/۲، باب بیان الکفار و اکبرہا .

(۳) لمحات التفتیح: ۳۸۵/۱، و شرح العقائد السلطیة، ص: ۱۰۳، و توضیحات شرح المنکوة: ۲۵۵/۱ .



الأعمال بما يطبقون ، قالوا: إننا لسنأ كهنتك يا رسول الله ، إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر... إلخ" (رواه البخاري)

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے گناہوں اور عیسان کا صلہ ہوتا ہے۔

چنانچہ اس حدیث کے تحت عام طور پر "مسئلہ عصمتِ انبیاء" بیان کیا جاتا ہے، مسئلہ معصومِ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں خلاصہ یہ جان لینا چاہئے کہ انبیاء علیہم السلام نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد کفر و شرک سے بالا جماع معصوم ہیں، ان سے کفر ہو ہی نہیں سکتا، اور کبائر کے بارے میں بعد النبوت معصوم ہونے میں اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے، اور قبل النبوت بعض کے نزدیک کبائر صادر ہو سکتے ہیں۔

اور صفائر کے بارے میں اشاعرہ کہتے ہیں کہ وہ صادر ہو سکتے ہیں خواہ قصداً ہوں۔ لیکن ماتریدہ مطلقاً صدور صفائر کی نفی کرتے ہیں۔

فرقہ حشویہ کے نزدیک انبیاء کرام کبائر سے مطلقاً معصوم نہیں ہیں، وہ حضرات حضرت آدم علیہ السلام کے اکل الشجرہ کے قصہ سے استدلال پیش کرتے ہیں۔

اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اگر انبیاء کرام معصوم نہ ہوں تو پھر ان کی خصوصی شان کیا ہوگی اور وہ مشیح (۱) کیسے ہوئے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نمائندگی کیسے کریں گے۔

اہل سنت والجماعت کی طرف سے فرقہ حشویہ کے استدلال کا مختصر جواب یہ ہے کہ وہ اکل شجرہ قبل النبوت ہوا، یا وہ نبی، نبی تنزیہی تھی۔ (۲)

## صفائر کی معافی کے لئے کبائر سے اجتناب شرط ہے یا نہیں؟

"عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفّرات لما بینهنّ إذا اجتنبت الكبائر" (رواه مسلم)

(۱) بصلبة اسم المفعول من الاتباع (الانفعال).

(۲) كشف الباری، كتاب الإیمان، ۱/۶۶-۶۷- كتاب الصلوٰۃ، ص: ۳۶۹، ونفحات الصبیح: ۲/۶۷.

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ طاعات و عبادات سے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، پھر جمہور علماء فرماتے ہیں کہ طاعات سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں کبائر کی معافی کے لئے توبہ کرنا ضروری ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا صغائر کی معافی کے لئے کبائر سے اجتناب شرط ہے یا نہیں؟

تو اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے ہم یہاں تین صورتیں بیان کریں گے:

(۱)..... پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے گناہ صرف صغائر ہیں اور کبائر سے وہ شخص پاک

ہے، تو اس پر اتفاق ہے کہ طاعات سے اس کے سب گناہ معاف ہو جائیں گے۔

(۲)..... دوسری صورت یہ ہے کہ اس شخص کے سارے گناہ کبائر ہی ہیں تو اس پر بھی اتفاق ہے

کہ توبہ کرنے کے بغیر اس کا کوئی گناہ معاف نہیں ہوگا، "إلا ما شاء الله"۔

(۳)..... تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے صغائر گناہ بھی ہیں اور کبائر بھی ہیں، اس صورت

میں اختلاف ہے۔

معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ کبائر کی موجودگی میں صغائر معاف نہیں ہو سکتے اور کبائر کی معافی کا تو

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا وہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں صغائر کی معافی کے لئے اجتناب عن الکبائر کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

لیکن جمہور اہل سنت و الجماعت فرماتے ہیں کہ صغائر کی معافی کے لئے اجتناب عن الکبائر شرط

نہیں ہے، کبائر کی موجودگی میں بھی نیک اعمال سے صغائر معاف ہو جاتے ہیں کیونکہ اکثر احادیث میں مطلقاً کسی شرط کے بغیر صغائر کی معافی کا ذکر آیا ہے۔

اور معتزلہ نے حدیث باب سے جو استدلال کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ "إذا اجتبت الکبائر

"کا جماعہ استثناء کی جگہ میں واقع ہے یہ ما قبل کے لئے شرط نہیں ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ نیک اعمال سے صغائر

معاف ہوں گے کبائر معاف نہیں ہوں گے۔ (۱) واللہ اعلم

اسلام لانے کے بعد زمانہ کفر کے گناہوں پر مواخذہ ہوگا یا نہیں؟

"عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رجل: يا رسول الله! أنا أخذت بما عملنا في

الجاهلية؟ قال: فمن أحسن في الإسلام لم يؤخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في

(۱) توضیحات شرح المنکونہ: ۳۳/۲، وفتح الملہم: ۲۸۶/۲

الإسلام أخذ بالاول والآخِر“ (منقہ علیہ)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ زمانہ کفر میں کئے گئے جرائم اور معاصی پر اسلام لانے کے بعد

مواخذہ ہوگا یا نہیں؟

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر کافر سچے دل سے مسلمان ہو جائے تو کفر کے ساتھ معاصی بھی زائل

ہو جائیں گے۔

جبکہ امام احمدؒ اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے، اگر اسلام لا کے اس نے جرم

طرح کفر سے توبہ کی ہے اسی طرح جرائم سے بھی توبہ کر لی تو اسلام جس طرح کفر کا حادوم (ڈھانپنے والا)

ہوگا اسی طرح جرائم و معاصی کا بھی حادوم ہوگا، اور اگر صرف کفر سے توبہ کی ہے اور جرائم و معاصی میں اب بھی

مشغول ہے تو پھر کئے گئے جرائم معاف نہیں ہوں گے اور آئندہ زندگی کے جرائم کے ساتھ ان جرائم کے

متعلق بھی سوال ہوگا۔ (۱)

دلائل جمہور

(۱)..... جمہور کی ایک دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ”قل للذین كفرو ان يتسوهوا بغير

لهم ماقد سلف“.

اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفر سے باز آ کر اگر اسلام کو قبول کر لیا جائے تو سابقہ تمام معاصی و

جرائم معاف ہو جاتے ہیں۔

(۲)..... دوسری دلیل ترمذی میں حضرت عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ

وسلم نے ان سے فرمایا ”اما علمت يا عمرو ان الإسلام يهدم ما كان قبله“.

اس روایت کے اندر مطلقاً ما قبل کے تمام معاصی کے منہدم اور معاف ہو جانے کا ذکر ہے۔

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال

امام احمدؒ وغیرہ حضرات نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے، نیز مسلم شریف کی ایک روایت

میں ہے ”ومن أساء اخذ بعمله في الجاهلية والإسلام“.

اس حدیث اور حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص زمانہ اسلام میں اساءت اور بد عملی

اختیار کرے گا اس سے زمانہ کفر کے جرائم و معاصی کا بھی مواخذہ ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے یہ حدیث محتمل ہے، ایک محتمل روایت کی وجہ سے دوسری روایات اور قرآن کریم کی آیت کو مقید کرنا درست نہیں:

۱..... اس میں پہلا احتمال یہ ہے کہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ احسان فی الاسلام کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کا زمانہ پاکر مسلمان ہو جائے اور اساءت فی الاسلام کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ اسلام کو پاکر اسلام کو اختیار نہ کرے۔

۲..... دوسرا احتمال امام نوویؒ وغیرہ حضرات نے بیان کیا ہے، کہ احسان فی الاسلام یہ ہے کہ صدق دل سے اسلام میں داخل ہو اور اساءت فی الاسلام یہ ہے کہ ظاہر میں مسلمان ہو اور باطن میں منافق ہو۔

۳..... اور بعض حضرات نے یہ احتمال بیان کیا ہے کہ احسان فی الاسلام تو یہ ہے کہ مسلمان ہو جانے کے بعد اسلام پر باقی رہے اور اساءت فی الاسلام یہ ہے کہ اسلام میں داخل ہو جانے کے بعد مرتد ہو جائے۔ (۱)

العیاذ باللہ

## نفاق کی تعریف اور تقسیم

نفت میں نفاق کہتے ہیں باطن کی ظاہر سے مخالفت کو۔

اور اصطلاح شرع میں نفاق یہ ہے کہ آدمی ظاہر میں مسلمان ہو، اور باطن میں کافر۔ (۲)

پھر نفاق کی دو قسمیں ہیں: ۱- نفاق اعتقادی، ۲- نفاق عملی۔

نفاق اعتقادی یہ ہے کہ ظاہر میں اسلام ہو اور باطن میں کفر ہو، یہ نفاق خالص کفر ہے بلکہ اقسام کفر کی شدید ترین قسم ہے، اسی لئے اعتقادی منافق کا ٹھکانہ جہنم کے طبقہ سفلیٰ میں ہوگا۔

نفاق عملی یہ ہے کہ دل میں اعتقاد و تصدیق بھی ہو اور زبان سے ایمان کا اقرار بھی مگر ظاہر میں ترک عمل ہو یعنی عملی طور پر اس میں منافقین والی خصلتیں پائی جائیں، یہ نفاق کفر تو نہیں لیکن فسق ضرور ہے۔

(۱) کشف الباری ملخصاً، کتاب الإيمان: ۲/۳۱۳، بالظراہضاً، إمام الباری: ۱/۵۲۱

(۲) فتح الباری: ۱/۸۹

## کفر کے معنی اور اقسام

کفر کے لغوی معنی ہیں "کتمان اور چھپانا"، اور اصطلاح شریعت میں کفر کہتے ہیں "وکلہہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء ما جاء بہ"۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے عقائد و احکامات اپنے ساتھ لائے ہیں ان میں کسی ایک کا انکار کرنا یا جھٹلانا کفر ہے۔  
نیز کفر کے چار اقسام ہیں۔

- ۱- کفر انکار: کہ دل و زبان سے حق کا انکار کرے، جیسے عام کفار کا کفر۔
- ۲- کفر تجرد: کہ حق کو دل سے پہچانتا تو ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کرتا، جیسے کفر ابلیس و یہود۔
- ۳- کفر عناد: کہ حق پر دل سے یقین رکھتا ہو اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہو، لیکن قبول نہ کرتا، جیسے کفر ابلی طالب۔

۴- کفر نفاق: کہ زبان سے اقرار کرے مگر دل سے انکار کرے۔ (۱)

## کافر کے اقسام

کافر کے سات قسمیں ہیں:

- ۱- کافر اگر ایمان ظاہر کرے تو منافق ہے۔
- ۲- اسلام کے بعد کافر ہو جائے تو مرتد ہے۔
- ۳- تعدد الہہ کا قائل ہو تو مشرک ہے۔
- ۴- کسی منسوخ دین سماوی کے قائل ہو تو کتابی ہے، جیسے یہود و نصاریٰ۔
- ۵- جو زمانے کو حوادث کا موجد مانتا ہو اور اس کے قدم کا قائل ہو وہ دہریہ ہے۔
- ۶- جو جوہر و صانع کا منکر ہو وہ معطل ہے اس سے مادی بھی کہتے ہیں۔
- ۷- جو کافر اپنے کفریہ عقائد کو بصورت اسلام پیش کرتا ہو وہ زندیق ہے۔ (۲)

☆☆☆

## باب الوسوسة

## وسوسہ کی تعریف اور حکم

وسوسہ کے لغوی معنی پوشیدہ اور نرم آواز کے ہیں، اور اصطلاح شریعت میں برے فکر و خیال کو وسوسہ کہتے ہیں اور اچھے خیال و فکر کو الہام کہتے ہیں۔

وسوسہ کا حکم یہ ہے کہ جو برے خیالات از خود یعنی غیر اختیاری طور پر آجائیں ان پر مواخذہ نہیں، لیکن جو برے خیالات انسان اپنے قصد و اختیار سے لائے یا غیر اختیاری وساوس میں غور و خوض شروع کر دے تو ان دونوں پر مواخذہ ہوگا۔

## وسوسہ کے مراتب مع بیان حکم

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن اللہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدورہا ما لم تعمل بہ أو تتکلم“ (متفق علیہ)

دل میں جو خیالات اور وساوس آتے ہیں ان کے پانچ مراتب ہیں، پہلا جس، خاطر، حدیث النفس، ہم اور عزم بالجزم، اور تفصیل ان کی یہ ہے۔

۱..... کہ اگر دل میں یکا یک کسی خیال کا گزر ہو اور وہ ٹھہرے نہیں بلکہ فوراً نکل جائے تو حاجس

ہے۔

۲..... اگر خیال پیدا ہونے کے بعد کچھ وقوف و قرار بھی ہو اور پھر وہ دور ہو جائے یعنی تردد کی حد

تک نہ پہنچے تو خاطر ہے۔

۳..... اور اگر قرار کے بعد کچھ تردد بھی ہو لیکن کسی جانب کو ترجیح نہ ہو تو یہ حدیث النفس ہے۔

یہ تینوں اقسام اس امت کے لئے معاف ہے۔

۴..... اور اگر خلیان اور تردد کے بعد فعل و وجود کی جانب کو ضعیف اور ادنیٰ سی ترجیح ہو جائے تو اس

کو ہم کہتے ہیں، اس میں ثواب تو ہے لیکن عذاب نہیں یعنی نیکی کا ہم ہر دو ثواب ہے اور بدی کا ہم ہر دو عذاب نہیں۔

۵..... اور اگر جانب فعل کو قوی ترجیح ہو جائے اور نہایت پختہ ارادہ کرنے کا ہو جائے تو یہ عزم بالجزم ہے، اس میں ثواب بھی ہے اور عذاب بھی ہے یعنی اگر عزم نیکی کا ہے تو ثواب ہے اور اگر عزم بدی کا ہے تو عذاب ہے۔ (۱)

ان پانچوں اقسام کو کسی شاعر نے ان روایات میں منظوم کیا ہے۔

مراتب القصد خمس، ما جس ذکر و الفخاطر، فحدیث النفس فاستمع

بلیہ ہم، فعزم، کلها رفعت سوی الاخیر ففیہ الاخذ قد وقعا

عزم سیدہ میں مواخذہ ہے یا نہیں؟

مذکورہ بالا تفصیل جمہور محدثین اور فقہاء کے مذہب کے موافق ہے، لیکن بعض علماء کے نزدیک

عزم سیدہ میں بھی مواخذہ نہیں۔

ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک وسوسہ عمل اور قول کی

حد تک نہ پہنچے معاف ہے، تو ثابت ہوا کہ محض بدی کے عزم پر بھی مواخذہ نہیں بلکہ وہ بھی معاف ہے۔

لیکن جمہور اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں "وسوست" سے مراد "ہم"

کا درجہ ہے نہ کہ عزم بالجزم کا اور ہم سیدہ میں عدم مواخذہ کے ہم بھی قائل ہیں۔

خود جمہور کا استدلال صحیحین کی ایک حدیث سے ہے جس میں ہے "إذا التقى المسلمان

بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار" صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! قاتل نے تو قتل کیا، مقتول کا

کیا گناہ ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إنه كان حربصاعلي قتل صاحبه" یعنی مقتول کے

جہنمی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا بھی قتل کرنے کا پختہ ارادہ تھا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عزم سیدہ میں بھی مواخذہ ہے۔

☆☆☆

## باب القدر

## قدر و قضاء کے لغوی و اصطلاحی معنی

”قدر“ کے لغوی معنی ہیں اندازہ کرنا، اور ”قضاء“ کے لغوی معنی ہیں فیصلہ کرنا۔  
اصطلاح شریعت میں اللہ تعالیٰ کے حکم کلی اجمالی ازلی کو قضاء کہتے ہیں اور اس حکم کلی کی جزئیات و تفصیلات کو قدر کہتے ہیں، اسی لئے قرآن کریم میں فرمایا: ”انا کل شیء خلقناہ بقدر“۔  
اور بعض حضرات قضاء و قدر دونوں الفاظ کو مترادف کہتے ہیں۔ (۱)

## تقدیر کے متعلق اہل سنت و الجماعت کا عقیدہ

اہل سنت و الجماعت کا اجماعی عقیدہ یہ ہے کہ قضاء و قدر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے اور ایمان بالقدر کے معنی یہ ہیں کہ اس بات کا یقین اور اعتقاد رکھے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہی خیر و شر، ایمان و کفر، ہدایت و ضلالت اور اطاعت و معصیت کو مقدر فرما دیا ہے اور اس کو لکھ دیا ہے، اب عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اس کے ارادے اور مشیت سے ہو رہا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے اس کو پہلے سے علیٰ وجہ الکمال و التمام اس کا علم تھا۔ (۲)

## عقیدہ تقدیر اور مسئلہ افعال عباد

تقدیر کے مسئلہ اور افعال عباد کے بارے میں تین مذاہب منقول ہیں۔

پہلا مذہب

پہلا مذہب جبر یہ کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ بندہ کو اپنے فعل کی کوئی قدرت نہیں بلکہ وہ محض جبر کی

طرح ہے۔

لیکن یہ مذہب بدہمت عقل کے خلاف ہے، کیونکہ اگر بندہ کو اپنے فعل میں کوئی دخل نہ ہو تو

حرکت اختیار یہ اور حرکت رعشہ (جو غیر اختیاری ہوتا ہے) میں کوئی فرق نہیں ہوگا، حالانکہ فرق بالکل بدیہی

(۱) والخصل فی لفحات الطبع فی شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۵۳۸/۱

(۲) راجع، لفحات الطبع: ۵۳۸/۱، وعلل الإسلام، الحصة الأولى، ص: ۲۲، تالیف حضرت کاندھلوی۔



اور ظاہر ہے۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے جن کو قدر یہ بھی کہتے ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف خالق اعیان ہے خالق افعال نہیں، خالق افعال خود بندہ ہے وہ اپنے اختیار کلی سے کام کرتا ہے۔

وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ افعال میں خیر و شر ہوتا ہے اگر اللہ تعالیٰ کو خالق افعال قرار دیا جائے اللہ تعالیٰ کی طرف شروعیج کی نسبت کرنی پڑے گی اور یہ جائز نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلق شر، شر نہیں کسب شر، شر ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی طرف شر کی نسبت نہیں ہوگی۔

تیسرا مذہب

تیسرا مذہب اہل سنت والجماعت کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مسئلہ بین بین ہے کہ بندہ نہ مجبور محض ہے اور نہ مختار کل ہے بلکہ کچھ اختیار ہے اور کچھ نہیں ہے، کہ تمام افعال کے خالق تو اللہ تعالیٰ ہیں اور بندہ اپنے فعل کا کاسب ہے، تو خلق کا اختیار بندہ کو نہیں، کسب کا اختیار ہے۔

اہل سنت والجماعت کے دلائل

اہل سنت والجماعت اپنے استدلال میں آیات قرآنیہ پیش کرتے ہیں:

(۱)..... قال الله تعالى: " الله خالق كل شيء " کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہیں، اور شی عام ہے خواہ اعیان ہو یا افعال۔

(۲)..... قال الله تعالى: " والله خلقكم وما تعملون " کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے افعال کو پیدا کیا ہے۔

(۳)..... نیز اگر بندہ کو خالق افعال کہا جائے، تو بندوں کی مخلوق زیادہ ہو جائے گی، اللہ تعالیٰ کی مخلوق سے، کیونکہ اعیان کم ہیں افعال سے۔

خلاصہ کلام

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بندہ اپنے افعال میں نہ مختار کل ہے اور نہ مجبور محض ہے، بلکہ من وجہ مختار ہے

اور من وجہ مختار نہیں ہے اور اس کو جو اختیار ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ کے اختیار کے تحت ہے " ومانشائون إلا ان  
بشاء اللہ " .

جیسا کہ حضرت علیؑ نے تقدیر کے بارے میں سوال کرنے والے ایک شخص کو فرمایا کہ ایک پاؤں  
اٹھاؤ، اس نے اٹھایا، پھر فرمایا کہ دوسرا پاؤں اٹھاؤ، تو اٹھانہ سکا، تو فرمایا کہ یہی تقدیر کا مسئلہ ہے کہ کچھ اختیار  
ہے اور کچھ نہیں۔ (۱)

## خلق اور کسب کے درمیان فرق

خلق اور کسب کے درمیان تین فرق ہیں:

- (۱) پہلا فرق یہ ہے کہ خلق بغیر آلہ سے ہوتا ہے اور کسب آلہ کے ذریعے سے ہوتا ہے۔
- (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ جو فعل محل قدرت کے ساتھ قائم ہو وہ کسب ہے مثلاً بندہ کا ایمان لانا  
اور کفر اختیار کرنا، یہ بندہ کے ساتھ قائم ہے جو قدرت حادثہ کا محل ہے، اور اگر فعل محل قدرت کے ساتھ قائم نہ  
ہو، تو وہ خلق ہے۔
- (۳) تیسرا فرق یہ ہے کہ جو فعل قدرت قدیم سے صادر ہو وہ خلق ہے اور جو قدرت حادثہ سے  
صادر ہو وہ کسب ہے۔ (۲)

## تقدیر کی قسمیں

تقدیر کی دو قسمیں ہیں: ۱- تقدیر معلق، ۲- تقدیر مبرم۔

### تقدیر معلق

تقدیر معلق کا مطلب یہ ہے کہ تقدیر میں بسا اوقات کوئی نتیجہ کسی شرط پر معلق ہوتا ہے، اگر وہ شرط  
پائی جائے تو نتیجہ پایا جائے گا، اور وہ شرط نہ پائی جائے تو وہ نتیجہ بھی نہ پایا جائے گا اس طرح کی تقدیر کو  
تقدیر معلق کہتے ہیں، مثال کے طور پر لوج محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم ازیلی میں ہے کہ  
اگر فلان شخص نے فلان وقت میں اتنی مقدار میں فلان دوا استعمال کی تو شفاء ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔

(۱) وتفصیل هذه المسئلة فی درس مسلم: ۲۲۰/۱، ولفحات التلخیص: ۵۵۰/۱

(۲) انظر لهذه العروق، شرح العقائد السنية، ص: ۶۶

## تقدیر مبرم

تقدیر مبرم قطعی اور حتمی ہوتی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، اس میں آخری نتیجہ لکھا ہوا ہے، مثلاً کسی شخص کی تقدیر مبرم میں لکھا ہوا ہے کہ فلان کو اس دواء سے شفاء ہوگی، اور دوسرے شخص کی تقدیر مبرم میں لکھا ہے کہ اُسے شفاء نہیں ہوگی۔

اب سمجھئے کہ تقدیر معلق میں لکھا تھا کہ اگر فلان شخص، فلان دواء، فلان وقت اتنی مقدار میں استعمال کرے گا تو شفاء ملے گی ورنہ نہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ چونکہ علام الغیوب ہیں، وہ ازل سے جانتے ہیں کہ فلان شخص وہ شرائط پوری کرے گا یا نہیں؟ مثلاً اس طریقے سے دواء استعمال کرے گا یا نہیں؟ اس کا جو نتیجہ ہوا تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کو بھی لکھ رکھا ہے، اس کو ”تقدیر مبرم“ کہتے ہیں، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

حاصل کلام یہ کہ وہ تمام نصوص جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تغیر و تبدل ہوتا ہے اس سے مراد ”تقدیر معلق“ ہے، اور جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس سے مراد ”تقدیر مبرم“ ہے۔ (۱) واللہ اعلم

## سجدہ تعظیم شرک ہے یا نہیں؟

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: احتج آدم وموسى عند ربہما..... واسجد لک ملائکتہ... الخ“ (رواہ مسلم)

یعنی حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم کی خاطر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم کیا کہ حضرت آدم کو سجدہ کریں، گویا یہ سجدہ تعظیم ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک جو اخیر اللہ خواہ تعظیم کے طور پر ہو یا عبادت کے طور پر مطلقاً شرک جلی ہے اور بت پرستی کے حکم میں داخل ہے اور اس کا حکم دنیا میں وجوب قتل اور آخرت میں عذاب دائمی ہے وہ کہتے ہیں کہ عبادت کے معنی ”علیہ التذلّل“ کے ہیں اور سجدے میں یہ معنی بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں، لہذا اس میں تعظیماً و تعبداً کی تقسیم درست نہیں بلکہ سجدہ خود تعبد ہے اور اس میں عبادت کے معنی علی حد الکمال موجود ہیں۔

لیکن محققین علماء کے نزدیک سجدہ تعبدی شرک جلی ہے اور بت پرستی میں داخل ہے، مگر سجدہ

تعطیس خواہ اموات کے لئے ہو یا احیاء کے لئے شرک جلی نہیں البتہ ہماری شریعت میں حرام ہے اور شرک کا شعبہ اور گناہ کبیرہ ہے جس کا مرکب مستحق تعزیر و عذاب جہنم ہے۔ (۱)

جو حضرات سجدہ تعظیم کو شرک کہتے ہیں ان کے استدلال کا تحقیقی جواب حضرت شاہ ولی اللہ نے یہ دیا ہے کہ عبادت کے معنی اقصیٰ تذلّل کے ہیں اور اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ صرف پیشانی زمین پر رکھ دی جائے، اور دوسری صورت میں پیشانی رکھنے کے ساتھ عبادت کا قصد و ارادہ اور اعتقاد قلبی بھی پایا جائے، جب دونوں حیثیتوں سے عبادت تذلّل جمع ہوگا تو اس وقت حقیقی عبادت تذلّل متحقق ہوگا اور اسی کا نام عبادت ہے، اگر دونوں جمع نہ ہوں تو عبادت متحقق نہیں ہوگی، سجدہ تعطیس اور سجدہ تعبدی بظاہر دونوں برابر ہیں، دونوں ہی عبادت تذلّل پر دلالت کرتے ہیں، مگر نیت اور اعتقاد کے لحاظ سے دونوں میں بہت فرق ہے۔ (۲)

لیکن یہ یاد رہے کہ یہ فرق اس وقت ہوگا جب کسی ایسی چیز کو سجدہ کرے جو کفر و شرک کا شعار نہیں اور وہ چیز مشرکین کا معبود شمار نہ ہوتی ہو، ورنہ صنم (بت) وغیرہ کو سجدہ کرنا جو کفر و شرک کا شعار ہے مطلقاً شرک جلی ہے، گو وہ زبان سے کہتا ہوں کہ میری نیت عبادت کرنے کی نہیں، تعظیم کی ہے۔ (۳)

## فطرت سے کیا مراد ہے؟

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کل مولود یولد فطریۃً علی الفطرة فابواه یھودانہ او ینصرانہ... الخ“ (رواہ ابوداؤد)

اس حدیث میں مذکور ہے کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا ہو جاتا ہے، البتہ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں:

- (۱)..... فطرت سے اسلام مراد ہے۔
- (۲)..... فطرت سے اسلام کی قبولیت اور حق و باطل کے درمیان امتیاز کی استعداد مراد ہے۔
- (۳)..... حضرت مولانا انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ فطرت مقدمات اسلام میں سے ہے نہ کہ

(۱) فصل الباری: ۱/۲۱۶، ۲۱۷

(۲) حجة اللہ البالغة: ۱/۲۰

(۳) لمعات الطبع: ۱/۵۶۵، وکشف الباری، کتاب الایمان: ۱/۵۰۱

تین اسلام، بلکہ فطرت انسان میں اسلامی مادہ کا نام ہے جو کفر پر برا بھشتی سے خالی ہو جاتا ہے۔

(۳)..... فطرت سے مراد عقل سلیم اور فہم مستقیم ہے۔

(۵).... فطرت سے مراد وہ قول ہے جو عہد "النسٹ" میں ہر انسان نے کہا تھا۔

(۶).... حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ اس سے وہ خاص علم و ادراک مراد ہے جس

سے حق تعالیٰ اور اس کی اطاعت کی شناخت ہو جس طرح حیوانات کی ہر نوع کو خاص خاص قسم کا علم و ادراک دیا گیا ہے، مثلاً کبوتر کو یہ علم دیا گیا ہے کہ کس طرح وہ اپنا ایشیانہ بنائے اور کس طرح بچہ کو دانہ کھلائے، کس طرح اڑائے وغیرہ وغیرہ۔

(۷)..... عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اس سے مراد انجام سعادت و شقاوت ہے یعنی اللہ

تعالیٰ ہر مولود کے بارے میں جانتا ہے کہ وہ سعید ہے یا شقی ہے۔ (۱) واللہ اعلم

## مشرکین کے اولاد کہاں ہوں گے؟

"عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئل عن أولاد المشركين، قال:

الله أعلم بما كانوا عاملين" (رواه أبو داؤد)

مشرکین کے اولاد کہاں ہوں گے؟ یعنی جنت میں ہوں گے یا جہنم میں یا کہیں اور؟ اس بارے

میں علماء کے مندرجہ ذیل اقوال ہیں:

(۱).... پہلا قول یہ ہے کہ وہ جنت میں ہوں گے۔

(۲)..... دوسرا قول یہ ہے کہ جہنم میں ہوں گے۔

(۳)..... تیسرا قول یہ ہے کہ اہل جنت کے خادم ہوں گے۔

(۴)..... چوتھا قول یہ ہے کہ اہل اعراف سے ہوں گے۔

(۵).... پانچواں قول یہ ہے کہ ان سے آخرت میں امتحان لیا جائے گا۔

(۶)..... چھٹا قول یہ ہے کہ خاک بنا دیا جائے گا کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔

(۷).... ساتواں قول یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت ہوں گے۔

(۱) دروس ترمذی: ۱۷۶/۳، وراجع ایضاً لهذه المسئلة، بحملة فتح الملهم: ۳۹۷/۵، کتاب القدر، باب معنی

کل مولود یولد علی الفطرة (الطبع الحدید، ذی القعدة ۱۴۲۳ھ، جنوری ۲۰۰۲ء)

(۸)..... آٹھواں قول یہ ہے کہ جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ ہوگا کہ یہ اگر زندہ رہتا تو کفر اختیار کرتا تو جہنمی ہے اور جس کے بارے میں یہ علم ہے کہ یہ بڑے ہو کر فطرت پر قائم رہتا تو وہ الہ جنت میں سے ہے۔

(۹)..... نواں قول یہ ہے کہ ان کے بارے میں توقف کیا جائے، اور کوئی فیصلہ نہ کیا جائے، اور یہی قول رائج ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ بہت سے اکابر کی رائے یہی ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں حدیثیں مختلف ہیں، اور نسخ یعنی تقدیم و تاخیر کا کوئی قرینہ نہیں اور سند کے اعتبار سے قوی "اللہ اعلم بماکانوا عاملین" ہے، جو توقف پر دلالت کرتی ہے، پس یہی قول رائج ہوا۔ (۱)

## اول المخلوقات کیا ہے؟

"عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن أول ما

خلق الله القلم... إلخ" (رواه الترمذي)

اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں وہ سب مخلوق ہیں، اس میں الہی حق کا کوئی اختلاف بھی نہیں، سب یہی کہتے ہیں کہ وہ مخلوق و حادث ہیں، تمام ادیان سادہ کا بھی یہی عقیدہ ہے۔  
البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اول المخلوقات کیا ہے؟ یعنی سب سے پہلے کونسی چیز پیدا کی گئی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

(۱)..... ابن جریر طبریؒ فرماتے ہیں کہ اول المخلوقات قلم ہے۔

(۲)..... ابوالعلاء ہمدانیؒ فرماتے ہیں کہ مخلوق اول عرش ہے۔

(۳)..... حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ مخلوق اول پانی ہے۔

(۴)..... بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مخلوق اول نور و ظلمت ہے۔

(۵)..... بعض حضرات فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے نور محمدیؐ پیدا کیا گیا ہے، چنانچہ مصنف

عبدالرزاق میں حضرت جابرؓ سے روایت منقول ہے: "أول ما خلق الله نوري".

(۱) راجع لهذه المسئلة . رحمة الله الواسعة : ۳/۹۰ ، والدر المنصور : ۲/۳۶۹ ، وراجع لتفصيل هذه الألوال وأدلتها

، لكلمة فتح الملهم : ۵/۵۰۱ ، كتاب القدر ، حكم أطفال المشركين .

(۶)..... بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مخلوق اول مثل ہے، اس کی تائید بھی بعض روایات سے

ہوتی ہے، و ان کالت ضعیفۃ .

(۷)..... ساتواں قول یہ ہے کہ مخلوق اول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک ہے۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

## باب إثبات عذاب القبر

### اثبات عذاب قبر

”عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”يُثَبِّتُ اللهُ اللَّيْبِينَ

أَمْنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ“ نزلت لي عذاب القبر... إلخ“ (رواه البخاري)

اہل سنت والجماعت کے نزدیک قبر کا عذاب و ثواب برحق ہے اس طرح کہ میت کی روح اور جسم

دونوں عذاب و ثواب سے متاثر ہوتے ہیں۔

لیکن خوارج، بعض مرجعہ، ردائض کی ایک جماعت، اور بعض معتزلہ، یہ سب عذاب و ثواب قبر

کے منکر ہیں۔

وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ میت بے جان و بے حس جسم ہے، نہ اس میں حیات اور زندگی ہے اور

نہ کسی قسم کا ادراک، لہذا اس کو عذاب دینا محال ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے

تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی

تکلیف یا تعظیم کی لذت کا ادراک کر سکے، جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی ”بل احياء“ میں

یہی خاص قسم کی حیات مراد ہے۔ (۲)

(۱) انتہاب السنن فی شرح السنن . المعروف حل الترمذی . دروس ترمذی : ۱۹۳/۳ . ونفحات الطبع : ۵۹۵/۱ .

ونفصل الأدلة فی كشف الباری . کتاب مدہ الخلق . ص : ۸۲ .

(۲) شرح الطائفة السلبہ . ص : ۷۷ .

## اہل سنت والجماعت کے دلائل

اہل سنت والجماعت کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "لَوْ لَئِذَا سَأَلَ الْمَخَلُوقَاتِ مَا مَكَّرُوا وَوَخَّاقٍ بِأَلِ  
فِرْعَوْنَ سُوءِ الْعَذَابِ [۳۵] النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا، وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ  
فِرْعَوْنَ أَشْداً الْعَذَابِ [۳۶]". (۱)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ قیامت کے دن سے پہلے فرعونوں پر صبح و شام آگ پیش کی جاتی ہے اور یہی عذاب قبر ہے، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اس آیت میں عذاب قبر کے بارے میں اہل سنت کے مذہب کی اصل کبیر موجود ہے۔

(۲)..... دوسری دلیل صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "ان احدكم اذا مات عريض عليه مقعده بالغداه والعشي".

(۳)..... تیسری دلیل صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "ان يهودية دخلت عليها فلذكرت عذاب القبر، فقالت لها: اعاذك الله من عذاب القبر، فسالت عائشة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عذاب القبر، فقال: نعم، عذاب القبر حق". (۲)

## کیفیت عذاب قبر

کیفیت عذاب قبر کے متعلق تین مذاہب مشہور ہیں:

(۱)..... ابوالحسن صالحی وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ قبر میں عذاب و ثواب صرف جسم کو ہوتا ہے اس طرح کہ روح کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ جسم بے جان محض ہوتا ہے۔ یہ مذہب خلاف دین ہونے کے علاوہ عقل کے بھی خلاف ہے، چنانچہ "علامہ خیالی شرح عقائد کے حاشیہ میں فرماتے ہیں: "و لاشک انه سفسطة (حماقت)".

(۲)..... ابن حزم ظاہری اور علامہ ابن القیم کا مذہب یہ ہے کہ برزخ میں عذاب و ثواب صرف روح کو ہوتا ہے اور جسم کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

(۱) سورة المؤمن، ص ۲۳۰

(۲) راجع لتفصیل هذه المسئلة، تبيين الصلور في تحقيق احوال المولى في البرزخ والقبور، ص: ۹۴، ۹۵، ۱۰۳



احادیث صحیحہ سے اس مذہب کی بھی تردید ہوتی ہے۔

(۳) ... جمہور اہل سنت کے نزدیک عذاب و ثواب قبر روح مع الجسد پر ہوتا ہے یعنی جسد عنصری کے ساتھ روح کا اس درجے میں تعلق و اتصال ہوتا ہے کہ جسم میں "نوع من الحیاة" یعنی ایک قسم کی زندگی پیدا ہو جاتی ہے جس سے وہ جسم ثواب و عذاب کا ادراک کر سکتا ہے۔

اس مذہب کی دلیل ابو داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ثم

یُعاد فیہ الروح" (۱)۔

## مسئلہ سماع موتی

موتی کی دو قسمیں ہیں: ۱- انبیاء، ۲- غیر انبیاء۔

انبیاء علیہم السلام کا اپنی قبور میں سننا اہل سنت کے تمام ائمہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے، اس میں کسی بھی معتدبہ عالم نے اختلاف نہیں کیا۔

البتہ غیر انبیاء کے سماع کا مسئلہ دو صحابہ سے مختلف فیہ چلا آ رہا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ وغیرہا کے نزدیک اصل نفی سماع ہے البتہ جن مواقع میں میت کا سماع نصوص سے ملتا ہے ان کو بلا تاویل تسلیم کیا جائے گا۔

لیکن حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ کا رجحان سماع موتی کے ثبوت کی طرف ہے۔

## دلائل قائلین سماع موتی

جو حضرات سماع موتی کے ثبوت کے قائل ہیں وہ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب میت کو قبر میں

لے کر لوگ واپس جاتے ہیں تو "إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قُرْعَ نَعَالِهِمْ" وہ مردہ ان کی جوتیوں کی آواز سنتا ہے۔

(۲) ... نیز یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں قبرستان جانے کے وقت

"السلام علیکم یا اهل القبور" کی تصریح ہے۔

(۳)..... تیسرے حدیث قلب بد سے استدلال کرتے ہیں کہ جنگ بدر کے موقع پر حضور صلی

اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو کفار مقتولین کے بارے میں فرمایا: "ما أنتم بأسماع لما أقول منهم"۔

## دلیل منکرین سماع موتی

اور جو حضرات سماع موتی کے قائل نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں "انک لا تسمع الموتی" وارد ہوا ہے، اور ایک اور آیت میں ہے "وما انت بمسمع من فی القبور"۔ ان دونوں آیتوں میں سماع موتی کی نفی ہے۔

لیکن ان آیات کے جواب میں علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ ان آیات کریمہ میں سماع کی نفی سے مراد سماع ہدایت کی نفی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرات مفسرین ان آیات کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ ان میں سماع نافع کی نفی مراد ہے، چنانچہ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "ای لا تسمعہم سماعاً یمنفعہم"۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان آیات میں سماع (سننے) کی نفی نہیں بلکہ سماع (ساننے) کی نفی ہے، اور یہ بالکل بدیہی اور ظاہر ہے کہ دونوں آیتوں میں باب افعال کے صیغے ہیں تو عیناً اس کے اندر نفی سماع کی ہوئی سماع کی نہیں۔ (۱)

## سماع یا عدم سماع کسی ایک طرف قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا

سماع اموات کا مسئلہ چونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مختلف فیہا ہے اور ضروریات دینیہ میں سے بھی نہیں اور دونوں طرف اکابر و دلائل ہیں، اس لئے ایسے اختلافی امر میں قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کسی نے کیا ہے، چنانچہ حضرت گنگوہی فرماتے ہیں "یہ مسئلہ عہد صحابہ سے مختلف فیہا ہے، اس کا فیصلہ کوئی نہیں کر سکتا"۔ (۲)

اسی طرح حضرت حکیم الامت اشرف علی تھانوی "امداد الفتاویٰ" میں فرماتے ہیں دونوں طرف اکابر و دلائل ہیں ایسے اختلافی امر کا فیصلہ کون کر سکتا ہے؟ (۳)

(۱) الطر للنفصل، لمحات التقیح، ۱۰/۶۳۹، وکشف الباری، کتاب المطازی، ص: ۱۲۲، وفتح الملہم، ۳/۳۵۰۔

نحلیق مسئلہ سماع الموتی

(۲) فتاویٰ رشیدیہ، ص: ۸۷۔

(۳) امداد الفتاویٰ، ۵/۳۷۷۔

## قبروں پر شاخیں گاڑنے کا حکم

”عن ابن عباس قال: مرّ النبي صلى الله عليه وسلم بقبرين، فقال إنهما يُعْلَمَان...  
...فاخذ جريدة رطبة فشقها بنصفين ثم غرز لى كل قبر واحدة، قالوا: يا رسول الله إله  
صنعت هذا؟ فقال: لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا“ (رواه الترمذی)

اس حدیث سے بعض اہل بدعت نے قبروں پر پھول چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن  
یہ استدلال بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس حدیث میں پھول چڑھانے کا کوئی ذکر نہیں، البتہ اس مسئلہ میں  
علماء کا کلام ہوا ہے کہ اس حدیث کے مطابق قبروں پر شاخیں گاڑنے کا کیا حکم ہے؟

علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، اور کی  
کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہے، علامہ ابن بطلال اور علامہ مازری نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ  
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ علم دیا گیا تھا کہ ان پر عذاب قبر ہو رہا ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ علم بھی  
دیا گیا تھا کہ شاخیں گاڑنے کی وجہ سے ان کے عذاب میں تخفیف بھی ہو سکتی ہے، لیکن کسی دوسرے کو نہ  
صاحب قبر کے معذب (عذاب میں مبتلا) ہونے کا علم ہو سکتا ہے، اور نہ تخفیف عذاب کا، اس لئے دوسروں  
کے لئے شاخ گاڑنا درست نہیں ہے۔

البتہ حضرت مولانا ظلیل احمد سہارنپوری نے بذیل الحجو د میں ابن بطلال اور مازری کے مذکورہ قول  
پر اعتراض کیا، اور فرمایا کہ اگر معذب ہونے کا علم نہ بھی ہو تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مردے کے  
لئے تخفیف عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کی جائے، ورنہ پھر مردے کے لئے دعائے مغفرت اور ایصال  
ثواب بھی درست نہ ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد میں روایت ہے کہ حضرت بریدہ بن حبیب نے یہ  
وصیت فرمائی کہ میری وفات کے بعد میری قبر پر شاخ گاڑ دی جائے، اس بناء پر مولانا سہارنپوری کا رجحان  
اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قبروں پر شاخ گاڑ دینا جائز بلکہ بہتر ہے۔ (۱)

مفتی محمد شفیع کا قول فیصل

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے اس باب میں قول فیصل یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث سے

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۹۸/۱ والطرايضاً، لوضیحات شرح المنکوة: ۵۳۹/۱، ووضیحات الطبع

ثابت ہونے والی ہر چیز کو اسی حد پر رکھنا چاہئے، جس حد تک وہ ثابت ہے، حدیث باب میں ایک یاد مرتبہ شاخ گاڑنا ثابت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احیانا (کبھی کبھی) ایسا کرنا جائز ہے ”وعلیہ بحمل قول الشیخ السہارنپوری“۔

لیکن یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ حدیث باب کے علاوہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اور شخص کی قبر پر شاخیں گاڑنے کو اپنا معمول بنا لیا ہو، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ عمل اگرچہ جائز ہے لیکن سنت جاریہ اور عادت مستقلہ بنانے کی چیز نہیں۔ (۱)

☆ ... ☆

## کتاب العلم

### روایت بالمعنی کا حکم

”عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نظر الله عبدًا سمع

مقالتي لحفظها ووعاها را إذا ما... الخ“ (مشکوٰۃ المصابیح)

روایت بالمعنی جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں چار مذاہب منقول ہیں:

(۱)..... جمہور کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

(۲)..... روایت بالمعنی مفردات میں جائز ہے اور مرکبات میں جائز نہیں۔

(۳)..... روایت بالمعنی اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو الفاظ حدیث کا استحضار ہو اور اس میں

صحیح تصرف کرنے پر قدرت حاصل ہو۔

(۴)..... اس شخص کے لئے روایت بالمعنی صحیح ہے کہ جس کو کوئی حدیث (لفظاً و معنی) یاد تھی اور

پھر وہ لفظ بھول گیا جب کہ معنی اس کے ذہن میں موجود ہیں تو اس معنی کو بیان کرنا چاہئے تاکہ اس سے کوئی

فائدہ لیا جائے۔ (۱)

### سن تحمل حدیث میں علماء کا اختلاف

”عن عبد الله بن عباس قال: اقبلتُ راكباً على حمار، وأنا يومئذ قد ناهزتُ

الاحتلام... الخ“ (رواه البخاري)

ایک تحمل حدیث ہے اور ایک اداء حدیث، تحمل حدیث سماع حدیث یعنی حدیث سننے کو کہتے ہیں

اور اداء حدیث روایت و سماع حدیث یعنی حدیث سنانے کو کہتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ اداء حدیث کے لئے عاقل و بالغ ہونے کی شرط متفق علیہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ بعض حضرات بلوغ سے قبل تحمل حدیث سے بھی منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بالغ ہونے سے پہلے تحمل حدیث کا کوئی اعتبار نہیں۔

لیکن جمہور کے نزدیک بلوغ سے قبل تحمل درست ہے۔

تحمل حدیث کے لئے کتنی عمر ضروری ہے؟

پھر اس عمر کی تحدید میں اختلاف ہے جو سماع کے مقبول ہونے کے لئے ضروری یا مستحب ہے۔ بعض حضرات، خاص طور پر اہل کوفہ تو اس بات کے قائل ہیں کہ بیس سال سے پہلے سماع و تحمل حدیث نہیں کرنا چاہئے۔

امام ابو عبد اللہ زبیریؒ اس عمر کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

امام یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ سن تحمل حدیث پندرہ سال ہے۔

امام یزید بن ہارونؒ کے نزدیک تیرہ سال ہے۔

سویٰ بن ہارون حمالؒ فرماتے ہیں کہ جب بچہ گائے اور دوسرے جانوروں میں فرق کر سکے تو وہ سن تحمل ہے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جو بچہ سمجھ جائے اور ضبط کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اس کا سماع درست

ہے۔

جمہور جو بلوغ کی قید نہیں لگاتے اور نہ ہی کسی سن کی تحدید کرتے ہیں ان کی دلیل وہ روایات ہیں

جو صفار صحابہ مثلاً حضرات حسنین، عبد اللہ بن عباس، نعمان بن بشیر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم وغیرہ سے

مردی ہیں، محدثین نے ان کی روایات میں یہ تفریق کہیں نہیں کی کہ یہ روایات بلوغ سے قبل کی ہیں اور یہ

روایات بلوغ کے بعد کی۔ (۱)

کیا تائید شریعت کے لئے وضع حدیث جائز ہے؟

”عن علیؑ قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا تکذبوا علیؑ، لہذا من کذب

علیؑ فلیلج النار“ (رواہ البخاری)

(۱) راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب العلم: ۳/۲۷۵

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب بیانی مطلقاً حرام ہے، خواہ دینی احکام میں ہو یا زلمہ و ترہیب میں یا وعظ و ارشاد میں، اور اس پر امت کا اجماع ہے۔

البتہ کچھ جاہل صوفیہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" سے منع فرمایا ہے "کذب للنبی صلی اللہ علیہ وسلم" سے نہیں، لہذا اگر کوئی دیکھتا ہے تائید کے لئے احادیث وضع کر لے تو یہ جائز ہے۔

اسی طرح کرامیہ کا بھی یہی کہنا ہے کہ قرآن دست میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کو ثابت کرنے کے لئے اگر ترغیب و ترہیب کے باب میں کوئی جھوٹ بول کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دے تو جائز ہے، کیونکہ یہ "کذب لہ" ہے "کذب علیہ" نہیں ہے۔

ان جہلاء کا استدلال ایک روایت سے بھی ہے، جس میں ہے کہ "من کذب علی مصعباً لیضل الناس بہ فلیتبعوا مقعدہ من النار"۔

اس روایت میں "کذب متعمداً" کو گناہ اور باعینہٴ عذاب اس صورت میں قرار دیا گیا ہے جبکہ لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت سے جھوٹ بولا گیا ہو، جس سے معلوم ہوا کہ اگر لوگوں کو گمراہ کرنے کی نیت نہ ہو تو جھوٹ بولا جاسکتا ہے، چنانچہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ جو روایات اس قید سے مطلق ہیں ان کو بھی اسی مقید روایت پر محمول کیا جائے گا۔

لیکن ان لوگوں کی یہ دلیل باطل ہے۔

اولاً... اس لئے کہ یہ زیادتی باطل ہے، کسی صحیح روایت میں یہ زیادتی نہیں آئی ہے۔

ثانیاً..... اگر یہ زیادتی صحیح تسلیم کی جائے تو وہ تاکید کے لئے ہوگی کما فی قولہ تعالیٰ: لعن

اظلم ممن التری علی اللہ کذباً لیضل الناس بغیر علم "پھر اس سے زیادہ ظالم کون ہو جو بہتان باندھے اللہ پر جھوٹا تاکہ لوگوں کو گمراہ کرے بلا تحقیق۔

پہلاً..... "لیضل" میں لام تعلیلیہ نہیں ہے بلکہ لام عاقبت ہے، یعنی وہ کذب بیانی جس کا

انجام گمراہی ہے۔ (۱)



## کتاب الطہارۃ

### طہارت کے لغوی و اصطلاحی معنی

طہارت کے لغوی معنی نظافت اور صفائی کے ہیں، اور اصطلاح شرع میں طہارت سے مراد طہارت من الاحداث والانجاس ہوتی ہے، احداث میں حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں داخل ہے، ایسا ہی انجاس نجاسات غلیظہ اور خفیہ دونوں کو شامل ہے۔ (۱)

### لفظ قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تقبل صلوٰۃ بغير طہور...“

الخ (رواہ الترمذی)

لفظ قبول دو معنی میں مستعمل ہے، ایک قبول اصابت دوسرے قبول اجابت۔

قبول اصابت کا مطلب ہے: ”کون الشیء مستجمعا لجمع الشرائط والأركان“

اس معنی کے لحاظ سے یہ صحت کے مترادف ہے، اور اس کا نتیجہ دنیاوی اعتبار سے فراغ الذمہ ہے۔

اور قبول اجابت کا مطلب ہے: ”وقوع الشیء فی حیث مرضاة الرب سبحانہ وتعالیٰ“

”اس کا نتیجہ آخرت کا ثواب ہے۔“

قرآن وحدیث میں لفظ قبول دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ لفظ

قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ لفظ قبول اجابت کے معنی میں حقیقت ہے، اور اصابت کے معنی

میں مجاز ہے، لیکن علامہ عثمانی نے ”فتح السلبم“ میں اس کو اصابت کے معنی میں حقیقت اور اجابت کے معنی

میں مجاز قرار دیا ہے۔



لیکن جمہور کے نزدیک حدیث باب میں قبول سے قبول اصابت مراد ہے، اس صورت میں علامہ عثمانی کے قول پر تو کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں، البتہ حافظ ابن حجر کے قول پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حقیقی معنی کیوں چھوڑا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک قرینہ کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا گیا، اور وہ قرینہ تمام امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر طہارت کے صحیح اور معتبر ہی نہیں ہوتی۔ (۱)

## نماز جنازہ کے لئے طہارت کا حکم

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور... الخ“  
(رواہ الترمذی)

نماز جنازہ کے لئے وضو شرط ہے یا نہیں؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک طہارت ہر قسم کی نماز کے لئے شرط ہے، لہذا نماز جنازہ کے لئے بھی طہارت شرط ہے۔

البتہ امام ابن جریر طبری، امام شعبی اور ابن علیہ سے منقول ہے کہ وہ نماز جنازہ کے لئے وضو کو شرط قرار نہیں دیتے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس کے لئے طہارت شرط نہیں، اس لئے کہ وہ ”صلوٰۃ“ نہیں بلکہ میت کے لئے دعا و استغفار ہے۔

جمہور علماء ارشاد فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ جنازہ ”صلوٰۃ“ ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا ہے، جیسا کہ روایت میں ہے ”صلوٰۃ علیٰ اخیکم النجاشی“۔ نیز نماز جنازہ میں صلوٰۃ کے خصائص پائے جاتے ہیں، چنانچہ اس میں بکیر تحریر ہے، حلیم ہے، قیام ہوتا ہے، استقبال قبلہ ہوتا ہے۔ (۲)

## سجدہ تلاوت کے لئے طہارت کا حکم

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور... الخ“

(۱) ملخصاً من درس لرمذی: ۶۶/۱، وکشف الباری، کتاب الوضوء، ۹۱/۵، ونفحات التفتیح ۱۷۵/۲، وانظر للتصیل، فتح الملہم: ۲۷۵/۲، مات وحوث الطہارۃ للصلوٰۃ

(۲) انظر لهذا التصیل، کشف الباری، کتاب الوضوء، ۹۸، ۹۷/۵، وبداية المحتد ۳۱/۱

” (رواہ الترمذی)

سجدہ تلاوت کے لئے طہارت شرط ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔  
چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک سجدہ تلاوت کے لئے طہارت شرط ہے۔  
البتہ امام ابن جریر طبری، امام شعبی، ابن علیہ اور امام بخاری کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کے  
لئے طہارت شرط نہیں۔

ان حضرات کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو تعلیقاً روایت کیا گیا  
ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں ”سجد علی غیر وضوء“۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کے اصلی کے نسخہ میں ”سجد علی غیر وضوء“ کے  
 بجائے ”سجد علی وضوء“ وارد ہوا ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہے۔

اس کے علاوہ حدیث باب بھی جمہور کی دلیل ہے، کیونکہ سجدہ تلاوت بھی ایک طرح کی نماز ہے،  
جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن حکیم میں سجود بول کر پوری نماز مراد لی گئی ہے، مثلاً: ”وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ  
وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا“ (۱)۔

### فاقد الطہورین کا مسئلہ

”عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تقبل صلوة بغير طهور...“

الخ“ (رواہ الترمذی)

فاقد الطہورین اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پاس از لہ حدث کے لئے نہ پانی ہو اور نہ مٹی، اس  
کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کہ ایسے شخص کا کیا حکم ہے؟ آیا وہ بغیر طہارت کے نماز ادا کرے گا یا  
تضاء کرے گا؟ (۲)

چنانچہ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شخص نماز نہ پڑھے بلکہ بعد میں تضاء کرے۔

امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھے بعد میں تضاء بھی واجب نہیں۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جاتی ہے، نہ اس وقت نماز پڑھنا ضروری

(۱) جامع، کشف الباری، کتاب الوضوء: ۵/۹۷، ۹۸، وروس ترمذی: ۱/۱۶۷، وبتایة المجتہد: ۱/۳۱۱

(۲) نظر لیلہ المسئلة، المعنی لابن قدامة: ۱/۱۵۷، وفتح الملہم: ۲/۲۷۷

ہے اور نہ بعد میں قضاء کرے گا۔

امام شافعی سے اس بارے میں چار اقوال مروی ہیں، ایک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، اور ایک امام احمدؒ کے مطابق، تیسرا قول یہ ہے: "یصلیٰ استحباباً ویقضیٰ وجوباً" اور چوتھا قول یہ ہے: "یصلیٰ ویقضیٰ، وهو الأصح من اقوالہ" (۱)۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ فاقد الطہورین اس وقت تو محض تہتہ بالمصلین کرے گا، یعنی نماز کی ہیئت بنائے گا، قراءت نہ کرے گا، اور بعد میں قضاء لازم ہے، امام ابوحنیفہؒ سے بھی اس قول کی طرف رجوع ثابت ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے، اور یہی قول فقہی اعتبار سے زیادہ مؤجذ ہے، کیونکہ شریعت میں اس کی متعدد نظیریں ہیں کہ جب کوئی شخص کسی عبادت کی حقیقت پر قادر نہ ہو تو اس کو تہتہ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً کوئی بچہ نہاں رمضان میں بالغ ہو جائے یا کافر اسلام لائے، یا حاضرہ پاک ہو تو ان کو باقی دن میں اساک کا حکم دیا گیا ہے جو تہتہ بالمصالحین ہے۔ اسی پر قیاس کر کے فاقد الطہورین کو تہتہ بالمصلین کا حکم دیا گیا ہے جو قول بعد شریعت کے عین مطابق ہے، اور حدیث باب بھی حنفیہ کی تائید کرتی ہے، کیونکہ اس کی زد سے کسی قسم کی نماز بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی، اور اس میں فاقد الطہورین کی نماز بھی داخل ہے۔ (۲)

## حدث فی الصلوٰۃ کا حکم

"عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور..."

الخ" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی شخص کو حالت نماز میں حدث لاحق ہو گیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟

(۱) حضرت مولانا صاحب آراشدہ نے من ذہب اربہ کے یاد کرنے کے لئے ایک شعر کہا تھا اور اس شعر میں ۲۱۱ صاحب ذہب ترتیب وار بطور لفظ شہرہ کے ذکر کئے گئے ہیں فرماتے ہیں۔

ناک و شافعی بھی، احمد بھی اور ہم  
لا لا، نعم نعم، نعم نعم، لا نعم

اس شعر میں حرف اول کا تعلق اول سے ہے، اور حرف ثانی کا قضاء سے۔ اب "لا نعم" کے معنی ہوتے "لا اداء، ولا قضاء" اور "

نعم نعم" کا مطلب ہے "علیہ الأداء والقضاء" اور "نعم لا" کا مطلب ہے "علیہ الأداء، لا القضاء" اور "لا نعم" کا مطلب ہے "لا اداء، علیہ والقضاء"۔

(۲) درس ترمذی: ۱/۶۸، والخصیل فی کشف الباری، کتاب النہم، ص ۱۳۵، ونفحات الصبیح: ۷۲/۷

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کے دوران کسی نمازی کو حدث لاحق ہو جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جا کر وضو کر لے اور واپس آ کر سابقہ افعال پر بناء کر لے۔

شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے، حافظ ابن حجرؒ نے شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال کیا ہے کہ جتنی دیر طہارت کے بغیر گزرے گی وہ صلوٰۃ بغیر طہور ہوگی، جو حدیث باب کی رو سے درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کے لئے جانا نماز کا جزء نہیں، یہی وجہ ہے کہ بناء کرنے والے کو نماز وہیں سے شروع کرنی ہوتی ہے، جہاں سے حدث لاحق ہوا تھا، اگر جانا اور آنا نماز کا جزء ہوتا تو اتنی مدت میں امام نے جتنی نماز پڑھی بناء کرنے والے کو اس کے ذہرانے کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے۔

لیکن اس جواب پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر ذہاب و ایاب (جانا اور آنا) نماز کا جزء نہیں تو عمل کثیر ہے، اور عمل کثیر کے تخلل سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، نیز اگر یہ نماز نہیں ہے تو اس میں کلام کی اجازت ہونی چاہئے، حالانکہ کلام کی اجازت نہیں۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس عمل کثیر سے نماز کا فاسد نہ ہونا اور اس کے دوران کلام کا ممنوع ہونا دونوں خلاف قیاس اس حدیث سے ثابت ہیں جو ابن ماجہ اور عبد الرزاق نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً اور دارقطنی نے حضرت ابوسعید خدریؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے اور حنفیہ کی مستدل بھی ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أصابه قيء أو عاف أو قلنس أو ملدي فليصرف فليبوضأ ثم ليبي على صلوته وهو في ذلك لا يتكلم". (اللفظ لابن ماجه) (۱)

☆☆☆

## باب آداب الخلاء

بیت الخلاء میں داخل ہونے کی دعا کس وقت پڑھنی چاہئے؟

"عن انس بن مالك بن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا دخل الخلاء قال:

(۱) درس ترمذی باختصار: ۱/۱۶۹، والنظر أيضاً، صفحات التصحيح: ۲/۵۳۹، معزاً إلى مراد المصالح: ۱/۱۷۳

اللہم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث" (رواه الترمذی)

اس بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہونے کی دعا کس وقت پڑھنی چاہئے؟

بعض حضرات نے فرمایا کہ جس وقت بیت الخلاء جانے کا ارادہ ہو اس وقت پڑھی جائے، لیکن اس میں محقق قول یہ ہے کہ اگر انسان گھر میں ہو تو قبیل دخول الخلاء (یعنی دخول خلاء سے کچھ پہلے) اور اگر صحراء میں ہو تو قبیل کشف العورة پڑھنی چاہئے۔ لیکن اگر خلاء میں داخل ہو گیا اور دعا نہیں پڑھی تو اس صورت میں اختلاف ہے۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر خلاء میں داخل ہو گیا اور دعا نہیں پڑھی تو پھر زبان سے نہ پڑھے، بلکہ دل میں استحضار کرے۔

لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کشف عورت سے پہلے دخول خلاء کے بعد بھی پڑھ لینی چاہئے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں "إذا دخل الخلاء قال" کے الفاظ آئے ہیں، جن سے متبادر یہی ہے کہ دخول خلاء کے بعد بھی دعا پڑھی جاسکتی ہے۔

جمہور کے نزدیک "إذا دخل الخلاء" "إذا أراد أن يدخل الخلاء" کے معنی میں ہے۔ نیز امام مالکؒ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذکر الله عز وجل على كل احياء"۔

لیکن یہ استدلال بہت کمزور ہے، کیونکہ اگر اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو پھر کشف عورت کے بعد بھی دعا کا پڑھنا جائز ہونا چاہئے، حالانکہ امام مالکؒ بھی اس کے قائل نہیں، معلوم ہوا کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں، یا تو اس میں "شکل" کا لفظ "وأبیت من کل شیء" کے قبیل سے ہے اور لفظ "شکل" اکثر کے معنی میں آیا ہے، یا پھر ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث اذکار متواردہ پر محمول ہے، یعنی وہ اذکار جو خاص خاص مواقع

اور اوقات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، لہذا مطلب یہ ہے کہ آپ اپنے شب و روز کی ہر معروریت کے وقت کوئی نہ کوئی ذکر ضرور فرمایا کرتے تھے۔ (۱)

## استقبال و استدبار قبلہ کا حکم

”عن ابی ایوب الأنصاریؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا أتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها ولا کن شرقاً أو غرباً“ (رواہ الترمذی)

استقبال قبلہ کے معنی ہیں قبلہ کی طرف رخ کر کے بیٹھنا، اور استدبار اس کے برعکس قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھنے کو کہتے ہیں۔

قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استدبار قبلہ کے مسئلہ میں فقہاء کے آٹھ مذاہب ہیں۔

(۱)..... استقبال اور استدبار دونوں علی الاطلاق ناجائز ہیں، خواہ کھلی قضاء میں ہو یا آبادی میں،

یہ مسلک حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ وغیرہ کا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

(۲)..... استقبال اور استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں، خواہ آبادی میں ہو خواہ صحراء میں، یہ مسلک

حضرت عائشہؓ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ سے منقول ہے۔

(۳)..... صحراء میں استقبال و استدبار دونوں ناجائز اور آبادی میں دونوں جائز، یہ مسلک امام

مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ کا ہے۔

(۴)..... استقبال بہر صورت ناجائز اور استدبار بہر صورت جائز، یہ امام احمدؒ سے ایک روایت

ہے۔

(۵)..... استقبال بہر صورت ناجائز اور استدبار آبادی میں جائز اور صحراء میں ناجائز، یہ مسلک

امام ابو یوسفؒ کا ہے۔

(۶)..... استقبال و استدبار کعبہ کے ساتھ بیت المقدس کا استقبال و استدبار بھی مطلقاً ناجائز

ہے، یہ قول محمد بن یبرینؒ کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۷)..... استقبال اور استدبار دونوں کی ممانعت اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص ہے، غیر اہل مدینہ

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۱۸۳، و کلماتی کشف الباری، کتاب الوضوء: ۲۳۸/۵، و صفحات المتصفح: ۱۳۹/۲

کے لئے دونوں جائز ہیں، یہ حافظ ابو عوانہ کا قول ہے۔

(۸)..... استقبال و استدبار مطلقاً مکروہ تزیہی ہیں، یہ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے۔ (۱)

### دلائل فقہاء

یہ اختلاف دراصل روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، چنانچہ اس باب میں مختلف روایات ہیں۔

(۱)..... روایت اولیٰ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث باب ہے۔

اس روایت سے حنفیہ نے ممانعت کے عموم پر استدلال کیا ہے، کیونکہ اس میں حکم عام ہے اور بنیان (آبادی) و صحراء کی کوئی تفریق نہیں۔

(۲)..... دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے روایت کیا ہے: "قال

رقت یوم اعلیٰ بیت حفصۃ فرایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی حاجتہ مستقبل الشام مستقبل الکعبۃ".

اس روایت سے دوسرے مذہب والے اعلیٰ الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر، چوتھے مذہب والے استدبار کے مطلقاً جواز پر، پانچویں مذہب والے استدبار کے آبادی میں جائز ہونے پر اور آٹھویں مذہب والے استدبار کے مکروہ تزیہی ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

(۳)..... تیسری روایت حضرت جابرؓ کی ہے، ترمذی اور ابو داؤد میں مذکور ہے: "قال نہی نبی

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتقبل القبلة ببول فرایتہ قبل ان یقبض بعام یتقبلہا".

اس روایت سے دوسرے مذہب والے اعلیٰ الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں اور تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر۔

(۴)..... چوتھی روایت ابو داؤد میں حضرت معقل بن ابی معقل الاسدیؓ کی ہے: "قال نہی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتقبل القبلیین ببول او غائط".

اس روایت سے محمد بن میرینؒ اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ کعبہ کے علاوہ بیت المقدس کی طرف استقبال و استدبار بھی مکروہ ہے۔

## مذہب احناف کی وجوہ ترجیح

حنفی نے مذکورہ تمام روایات میں حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت کو ترجیح دی، اور وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

- (۱)..... یہ حدیث باتفاق محدثین سند کے اعتبار سے اصح مانی الباب ہے۔
- (۲)..... حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت قوی ہے اور مخالف روایات فعلی ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت بالاتفاق قوی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے۔
- (۳)..... حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت محرم ہے اور اس کی مخالف روایات صحیح ہیں اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت محرم کو صحیح پر ترجیح ہوتی ہے۔ (۱)

## کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا حکم

”عن عائشة قالت: من حدثکم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یبول قائماً فلا تصدقوا ما کان یبول إلا قاعداً“ (رواه الترمذی)

”بول قائماً“ یعنی کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام احمدؒ سے علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اس کے برعکس بعض اہل ظاہر اس کی حرمت کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ چھینٹے اڑنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے۔

اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ (۲)

## دلائل فقہاء

جمہور کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ہے اور اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت کا بیان ہے، نہ کہ ممانعت کا، لہذا زیادہ سے زیادہ کراہت تنزیہی ہی ثابت ہوگی۔

(۱) واضح لمرید التفصیل، درس ترمذی: ۱/۱۹۶، وکشف الباری، کتاب الوضوء: ۵/۲۹۱، وطلحات التلخیص: ۱۲۰

(۲) انظر لهذه المسئلة، مدلل المجہود: ۱/۱۷۱



امام احمد کی دلیل صحیحین میں حضرت حذیفہؓ کی حدیث ہے: "قال أتى النبي صلى الله عليه

وسلم سباطة قوم لبال قائماً".

لیکن اس حدیث کی علماء نے بہت سی توجیہات کی ہیں:

توجیہاتِ روایتِ حذیفہؓ

(۱)..... بعض نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے قائماً پیشاب کیا کہ نجاست کی وجہ

سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا۔

(۲)..... بعض نے کہا کہ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کے لئے

مفید ہے اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی، برین بناء حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قائماً پیشاب

کیا۔

(۳)..... بعض نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت زرہ پہنے ہوئے تھے بیٹھنا مشکل تھا،

اس لئے قائماً پیشاب کیا۔

(۴)..... یہ بھی احتمال ہے کہ امور مسلمین میں اشتغال طویل ہونے کی وجہ سے پیشاب کا تقاضا

شدید ہو گیا ہو اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کی مہلت نہ ملی۔

لیکن یہ تمام توجیہات ضعیف اور بعید ہیں، صرف دو توجیہات بہتر ہیں:

(۱)..... ایک یہ کہ آپ کے گھٹنے میں اس وقت تکلیف تھی، جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا، اس کی

تائید حاکم اور بیہقی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں "بال قائماً" کے ساتھ "لجرح كان في مابضه

"(۱) کے الفاظ موجود ہیں۔

(۲)..... اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے

قائماً پیشاب کیا ہو، کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔ (۲)

دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کا حکم

"عن سلمان، قال: لہانا - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - ان نستقبل

(۱) "مانع - بروزن" بلکہ "بطنی رکبہ کو کہا جاتا ہے۔

(۲) راجع لہذا التوجیہات، دوسرے فرمعی، ۲۱۱/۱۰، وللمحتمل التصحیح: ۱۵۷/۲

القبلة لغائط أو بول، أو أن نستنجي باليمين... إلخ" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ حدیث باب کے ظاہر سے اہل ظاہر اور بعض حنابلہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ استنجاء بالیمین جائز نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے استنجاء بالیمین کیا تو اس سے طہارت حاصل نہ ہوگی، یہ حضرات حدیث باب کی نہی کو نہی تحریم پر محمول کرتے ہیں۔

بعض شافعیہ نے بھی اگرچہ اس نہی کو تحریم کے لئے قرار دیا ہے لیکن اس تحریم کے باوجود وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے استنجاء بالیمین کیا تو یہ اس کے لئے کافی ہو جائے گا۔ (۱)

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک حدیث باب میں مذکورہ نہی، نہی تنزیہی ہے، چونکہ استنجاء سے مقصود ازالہ نجاست اور طہارت کا حصول ہے اس لئے خواہ وہ کسی بھی ہاتھ سے کی جائے یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ شریعت نے دائیں ہاتھ کو امور شریفہ کے لئے مخصوص کیا ہے، جیسے حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے:

"قالت: كانت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمنى لظهوره وطعامه وكانت

يده اليسرى لخلاله وما كان من اذى".

اس لئے کہا جائے گا کہ استنجاء بالیمین کی ممانعت دائیں ہاتھ کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے اور استنجاء بالیمین کی صورت میں چونکہ دائیں ہاتھ کی بے حرمتی لازم آتی ہے اس لئے اس کو مکروہ کہا جائے گا۔ (۲) واللہ اعلم

## استنجاء میں تہلیل احجار کا حکم

"عن عبد الرحمن بن يزيد قال: قيل لسلمان قد علمكم نيكم كل شي حتى

الخرالة قال سلمان: أجل، لها أن تستقبل القبلة..... أو أن يستنجي احدنا باقل من ثلاثة

احجار... إلخ" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ استنجاء کے لئے پتھروں کا کوئی عدد مسنون ہے یا نہیں؟

(۱) راجع، فتح الباری: ۱/۲۵۳

(۲) نفعات الطہیح: ۲/۱۳۲

امام شافعی اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک استنجاء میں انقاء اور تھلیبِ احجار واجب ہے، اور ایثار (۱)

مستحب ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک صرف انقاء واجب ہے اور تھلیبِ مسنون ہے اور ایثار مستحب ہے، اور تھلیب کا ذکر ان کے نزدیک احادیث میں اس لئے آتا ہے کہ عموماً اس عدد سے انقاء ہو جا رہے۔ (۲)

### امام شافعی کا استدلال

امام شافعی تھلیبِ احجار کے وجوب پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس میں تمیز سے کم پتھروں کی ممانعت کی گئی ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عموماً انقاء میں ہی پتھروں سے ہوتا ہے، اس لئے اس سے کم کی ممانعت کی گئی ہے، لیکن اگر انقاء اس سے کم میں ہو جائے تو بھی جائز ہے۔

### دلائل احناف

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ابوداؤد وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث ہے "من استجمر فلیؤترو من

فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج".

اس حدیث میں تصریح ہے کہ ایثار مستحب ہے واجب نہیں۔

(۲) نیز ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہ سے مرفوعاً مروی ہے "قالت: ان رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال: اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار يستطب بهن فانهاتجزى عنه".

اس روایت میں "فانهاتجزى عنه" کا جملہ بتلا رہا ہے کہ مقصود اصلی انقاء ہے اور کوئی عدد

مخصوص مقصود بالذات نہیں۔

(۱) "انقاء" کے معنی منہاں حاصل کرنے کے ہیں۔ تھلیبِ احجار سے مراد نمین پتھروں کا استعمال کرنا ہے، اور ایثار سے مراد پتھروں کا طاق عدد میں ہونا ہے۔

(۳).....ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان

کو حکم دیا کہ استنجاء کے لئے تین پتھر لائیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں "فایتہ بحجرین وروثة فاخذ الحجرین والقی الروثة وقال: إنہار کس".

یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرین (دو پتھروں) پر اکتفاء فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تثلیث واجب نہیں ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجرین پر اکتفاء نہ فرماتے بلکہ ایک پتھر اور ضرور منگواتے۔ (۱) واللہ اعلم.

## نجس چیز سے استنجاء کرنے کا حکم

"عن ابن مسعود، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تستجوا بالروث

ولا بالعظام، فإبجازاد! إخوانکم من الجن" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ہڈی، گوبر، لید وغیرہ سے استنجاء کرنا درست ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق فرماتے ہیں کہ ہڈی اور گوبر وغیرہ سے استنجاء کرنا درست نہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے ہڈی سے استنجاء کیا تو اسے کالعدم شمار کیا جائے گا اور اس سے طہارت حاصل نہیں ہوگی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔ لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں ان چیزوں (ہڈی گوبر وغیرہ) سے استنجاء کرنے کو اس لئے منع نہیں کیا ہے کہ اس سے طہارت ہی حاصل نہیں ہوتی، بلکہ اس لئے منع کیا گیا ہے کہ یہ درحقیقت جنات کی غذا ہے، جو صرف کراہت پر دلالت کرتی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک فرماتے ہیں کہ ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنا درست تو ہے، مگر مکروہ

ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں استنجاء کا مقصد تقلیل نجاست ہے اور وہ ان چیزوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، لہذا دوسری چیزوں کی طرح ان چیزوں سے بھی استنجاء کرنا درست ہے، البتہ حدیث باب کی بنیاد پر ان چیزوں سے استنجاء کرنا مکروہ ہے۔ (۲)

(۱) والتحصیل فی درس ترمذی، ۲۱۶/۱، ومباحات النسخ، ۱۳۲/۲، وکنف الباری، کتاب الوضوء، ۳۶۰/۵

(۲) انظر لهذه المسئلة، الدر المعرود، ۱۳۰۰، ۹۳/۱

## پانی سے استنجاء کرنے کا حکم

”عن عائشة قالت: مُرِّنَ أزواجكَن ان يستطيو ابالماء... الخ“ (رواه ہترملمہ)  
 لفظ ”ان يستطيو“ استطابۃ سے مشتق ہے، استطابۃ کے لغوی معنی ہے پاکیزگی چاہنا اور  
 استنجاء ہے، اس حدیث سے استنجاء بالماء کا جواز بلکہ سنت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ یہ حدیث استنجاء بالماء کی  
 سنت پر جمہور کی دلیل ہے، لہذا یہ حدیث حضرت سعید بن المسیبؓ اور بعض اہل ظاہر کے خلاف حجت ہے  
 جو استنجاء بالماء کو خلاف سنت قرار دیتے ہیں۔

دوسری طرف اس کے بالکل برعکس ابن حبیب مالکی کا قول یہ ہے کہ استنجاء بالماء واجب ہے،  
 لیکن یہ قول احادیث استنجاء بالماء (۱) کی وجہ سے مردود ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الحجارة والماء افضل ہے۔

بعض اہل ظاہر اس جمع کو بھی خلاف سنت قرار دیتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ جمع بین الماء والحجار  
 کے تمام احادیث ضعیف ہیں، یعنی یا تو مرتفع نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں۔

لیکن ان کا یہ خیال درست نہیں، اس لئے کہ اگرچہ اس معنی کی احادیث انفرادی طور سے ضعیف  
 ہوں لیکن ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے، اس لئے کہ یہاں صرف فضیلت ثابت کرنی مقصود ہے اور فضائل  
 اعمال میں ایسی احادیث کو قبول کر لیا جاتا ہے، اس لئے ان روایات سے استدلال کرنے میں کوئی حرج  
 نہیں، خاص طور سے جبکہ جمہور امت نے ان کو قبول کر کے معمول یہ قرار دیا۔

نیز کوئی حدیث مرفوع مرتفع اگرچہ اس باب میں نہیں ہے لیکن بعض احادیث سے جمع بین الماء  
 والحجر کا مفہوم مستطاب ہوتا ہے مثلاً جب اہل تباہ کی تعریف قرآن کریم میں نازل ہوئی: ”فیه رجال یُحْبون  
 ان یسطھروا“۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ان کے خصوصی تقہر اور پاکی حاصل کرنے کی وجہ  
 پوچھی تو انہوں نے جواب دیا: ”قالوا: لا غیر ان احدنا اذا خرج من الغائط احب ان یتسبی  
 بالماء“۔

اس میں استنجاء بالماء کا ذکر خروج من الخلاء کے بعد کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خروج من الخلاء

(۱) ظاہر حدیث ”عن عائشة قالت: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لال: اذا لعب احدکم الى الغائط للبلع ما

بغیر استنجاء بالجوارہ کے نہ ہوگا، لہذا اس روایت سے جو کہ صحاح میں مروی ہے اور سنداً صحیح ہے اقتضاء جمع کا مفہوم نکلتا ہے۔ (۱)

## غسل خانہ میں پیشاب کرنے کا حکم

”عن عبد الله بن المغفل أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يهرق من البول الرجل لم يمسح به“ (رواه الترمذی)

منحتمہ... الخ (رواه الترمذی)

غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے متعلق فقہاء کے تین اقوال ہیں:

(۱)..... ابن سیرین کے نزدیک غسل خانہ میں پیشاب کرنا مطلقاً جائز ہے۔

(۲)..... بعض علماء کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔

(۳)..... جمہور کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ غسل خانہ میں اگر راستہ ہو کہ فوراً پانی نکلتا ہو

اور زمین بھی پکی ہو تو اس میں پیشاب کرنا جائز ہے، اور اگر زمین نرم اور کچی ہے اور پیشاب نکلنے کے لئے راستہ اور منفذ بھی نہیں تو اس میں پیشاب کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ جسم پر چھینٹے لگنے کا خطرہ ہے۔

حاکمہ والی بات

حاکمہ اور فیصلہ والی بات یہ ہے کہ جس صورت میں چھینٹے پڑنے کا اندیشہ ہو وہاں پیشاب کرنا

مکروہ تحریمی ہے، اور جہاں اندیشہ نہیں وہاں مکروہ تزیہی ہے، کیونکہ حدیث میں کسی تفصیل کے بغیر ممانعت

آئی ہے تو کسی نہ کسی کراہت سے خارج نہیں۔ (۲)

## ”حدیث الاستیقاظ من النوم“ سے متعلق مباحث ثلاثہ

”عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا استيقظ أحدكم من الليل

فلا يدخل يده في الإناء حتى يفرغ عليهما مرتين أو ثلاثاً، فإنه لا يلوي ابن بابت يده“ (رواه

الترمذی)

یعنی جب تم میں سے کوئی شخص رات کے وقت اپنی نیند سے جاگے تو اسے چاہئے کہ اپنے وضو کے

(۱) ماحول من درس ترمذی: ۲۲۷/۱، والتفصیل فی کشف الباری، کتاب الوضوء: ۳۷۱/۵

(۲) نظر لہلہ المسئلة، لوجہات شرح مشکوٰۃ: ۵۵۹/۱، ومرقاة المفاتیح: ۳۵۹/۱، وفتاویٰ المنصور: ۱۲۶/۱

پانی میں ہاتھ داخل کرنے سے پہلے اسے دھو لے، کیونکہ تم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گزاری۔

اس حدیث کے تحت عام طور پر تین مباحث بیان کی جاتی ہیں۔

### بحث اول

پہلی بحث یہ ہے کہ حدیث باب کی بعض روایتوں میں "من اللیل" کی قید مذکور ہے (۱) اور بعض میں نہیں۔ (۲)

امام شافعی نے عدم تعقید کو راجح قرار دیا ہے، حنفیہ اور جمہور کا بھی یہ مسلک ہے کہ اس حکم میں رات اور دن کی کوئی تفصیل نہیں ہے، یعنی غسل الیدین کا یہ حکم ہر نیند سے بیداری کے وقت ہے، رات کی نیند کے ساتھ مخصوص نہیں۔

لیکن امام احمد نے اس حکم کو رات کے ساتھ مخصوص کیا ہے، وہ "من اللیل" کی قید سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ وغیرہ کے نزدیک "من اللیل" کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح بخاری میں یہ روایت "لیل" کی قید کے بغیر آئی ہے۔

نیز یہ حکم معلول بالعلت ہے، اور اس کی علت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائی ہے یعنی "لہانہ لایدری این باتت بدہ"۔ اور یہ اندیشہ رات اور دن میں برابر ہے، لہذا حکم بھی برابر ہوگا۔ (۳)

### بحث ثانی

دوسری بحث یہ ہے کہ غسل الیدین کا یہ حکم جو حدیث میں مذکور ہے، کس درجہ کا ہے؟

امام احمد، امام اسحاق اور داؤد ظاہری اس کو واجب کے لئے قرار دیتے ہیں۔

لیکن امام شافعی اس حکم کو علی الاطلاق مسنون کہتے ہیں۔

اور امام مالک بھی الاطلاق مستحب کہتے ہیں۔

(۱) کما فی حدیث الباب

(۲) کما فی روایۃ ابی داؤد . نعت . باب فی الرجل یدخل یدہ فی الإناء فل ان یدسلھا .

(۳) انظر لہذا الخصال . دیر . فی مدی . ۲۳۷ . والدر المصوب ۱ / ۲۳۰

حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، کہ اگر ہاتھوں پر نجاست لگنے کا یقین ہو تو غسل الیدین فرض ہے، اور ظن غالب ہو تو واجب ہے، اور اگر شک ہو تو مسنون ہے، اور اگر شک بھی نہ ہو تو مستحب ہے۔

در اصل جمہور نے یہاں توہم نجاست کو حکم کی علت قرار دیا ہے، اسی لئے حکم کا مدار اس پر ہے اور اسی وجہ سے نہ ان کے نزدیک رات اور دن کی کوئی تفصیل ہے اور نہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے، کیونکہ وہم سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس کے برخلاف امام احمد رحمہ اللہ کوئی علت مستطب کرنے کے بجائے حدیث باب کے ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں، اسی لئے انہوں نے رات اور دن کی تفصیل کر دی ہے، اور حکم کو وجوب کے لئے مانا ہے۔ (۱)

### بحث ثالث

تیسری بحث یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس حکم پر عمل نہ کرے اور بیداری کے بعد ہاتھوں کو دھوئیں بغیر برتن میں ڈال دے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ برتن کا پانی مطلقاً نجس ہو جائیگا۔  
امام احمدؒ کے نزدیک اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا، قلیل ہو تو نجس ہو جائیگا۔  
امام شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس تو نہ ہوگا، لیکن اس میں کراہت آجائے گی۔  
امام مالکؒ کے نزدیک پانی بلا کراہت پاک ہوگا۔  
اور حنفیہ کے نزدیک وہی تفصیل ہے جو بحث ثانی میں گذری ہے۔ (۲) واللہ اعلم

### مدافعة الاخبثین کے وقت نماز پڑھنے کا حکم

"عن عبد الله بن الارقم..... قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:  
إذا أقيمت الصلاة ووجد أحدكم الخلاء فليدأ بالخلاء" (رواه الترمذی)  
"مدافعة الاخبثین" یعنی تقاضائے حاجت کے وقت نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف

(۱) المصدر السابق

(۲) اسطر لہدہ المسئلة، درس ترمذی: ۲۳۸/۱، والدر المنصود: ۲۳۰/۱، وراجع ايضاً لہدہ المباحث الثلاثة،



ہے۔

چنانچہ حدیث باب کی بناء پر امام مالکؒ سے یہ منقول ہے کہ ”مدافعة الاضغین“ یعنی تقاضائے حاجت کے وقت اگر نماز پڑھی جائے تو وہ ادا نہیں ہوتی۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نماز ادا تو ہو جاتی ہے مگر مکروہ رہتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حاجت کا تقاضا اضطراب کی حد تک پہنچا ہو تو یہ ترک جماعت کا عذر ہے، اور اس حالت میں نماز ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر اضطراب تو نہ ہو لیکن ایسا تقاضا ہو کہ نماز سے توجہ ہٹا دے اور خشوع فوت ہونے لگے تو یہ بھی ترک جماعت کا عذر ہے، اور ایسی حالت میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر تقاضا اتنا معمولی ہو کہ نماز سے توجہ نہ ہٹے تو یہ ترک جماعت کا عذر نہیں۔ (۱)

☆☆☆

## باب کیفیت الوضوء

### مسواک کی شرعی حیثیت

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ“ (رواہ الترمذی)

مسواک کی شرعی حیثیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

البتہ امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ سے دو قول منقول ہیں، ایک وجوب کا اور ایک سنیت کا، ان کا وجوب کے قول پر استدلال حضرت رافع بن خدیج اور حضرت عبداللہ بن صلحہ رضی اللہ عنہما کی ایک روایت سے ہے: ”السواک واجب وغسل الجمعة واجب علی کل مسلم“ (رواہ ابولعم)

لیکن حافظ ابن حجرؒ ”تلخیص المحرم“ میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”اسنادہ واہ“  
 یعنی اس کی سند کمزور ہے۔ لہذا اس روایت سے استدلال درست نہیں۔ (۱)

## مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو؟

”عن ابی ہریرۃؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشدق علی امتی

لامرئہم بالسواک عند کل صلوٰۃ“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو؟

چنانچہ امام شافعیؒ اسے سنتِ صلوٰۃ قرار دیتے ہیں، اہل ظاہر سے بھی ایسا ہی مقول ہے۔

لیکن حنفیہ اسے سنتِ وضو کہتے ہیں۔

ثمرہ اختلاف اس طرح نکلے گا کہ اگر کوئی شخص وضو اور مسواک کر کے ایک نماز پڑھ چکا ہو، اور پھر

اسی وضو سے دوسری نماز پڑھنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ

کے نزدیک چونکہ وہ سنتِ وضو ہے، اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں ایک مضاف محذوف ہے، یعنی ”عند وضوء کل

صلوٰۃ“ اور اس پر دلائل یہ ہیں۔

(۱)..... حضرت ابو ہریرہؓ سے یہی روایت مستدرک حاکم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

”لولا ان اشدق علی امتی لفرضت علیہم السواک مع الوضوء“.

(۲)..... نیز یہی روایت صحیح ابن حبانؒ میں حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

لولا ان اشدق علی امتی لامرئہم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوٰۃ“.

(۳)..... اس کے علاوہ عجم طبرانیؒ میں حضرت علیؓ سے منقولاً یہ الفاظ مروی ہیں: ”لولا ان اشدق

علی امتی لامرئہم بالسواک مع کل وضوء“.

یہ مذکورہ روایات جہاں امام شافعیؒ کے استدلال کے جوابات ہیں وہاں حنفیہ کے دلائل بھی ہیں۔

ملا علی قارئی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے "عند کل صلوٰۃ" کو اصل قرار دے کر تطہیر کی کوشش کی ہے، یعنی وہ وضو اور نماز دونوں کے وقت سواک کو مسنون قرار دیتے ہیں۔  
 خلاصہ یہ کہ حنفیہ نے "مع کل وضوء" کی روایات کو اصل قرار دے کر "عند کل صلوٰۃ" کی روایات میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے یعنی "عند وضوء کل صلوٰۃ" اور اس پر ہم عقلی دلائل بھی شاہد ہیں۔

(۱) ... ایک یہ کہ سواک پاکیزگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، یعنی اس کا تعلق طہارت سے ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ سواک کو سنت وضو قرار دیا جائے۔  
 (۲) ... دوسرے یہ کہ اگر عین نماز کے وقت سواک مسنون ہو تو بعض اوقات دانتوں سے خون نکلنے کا بھی خدشہ ہے، جو حنفیہ کے نزدیک تو ناقض وضو ہے ہی شافعیہ کے نزدیک پسندیدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نجاست کا خروج تو بہر حال ان کے نزدیک بھی برا ہے۔ (۱)

### استحباب سواک کے مواقع

شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدر" میں استحباب سواک کے پانچ مواقع ذکر کئے ہیں:

۱- عند اصفرار السن ، ۲- عند تغیر الرائحة ، یعنی جب منہ میں کسی قسم کی بدبو پیدا

ہو جائے، ۳- عند القيام من النوم، ۴- عند القيام إلى الصلوٰۃ، ۵- عند الوضوء. (۲)

اور امام نوویؒ نے "عند اصفرار السن" کی بجائے "عند قراءة القرآن" ذکر کیا ہے۔

### وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہے؟

"عن سعید بن زیدؒ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا وضوء لمن لم

يذكر اسم الله عليه" (رواه الترمذی)

وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ چاروں سے ایک روایت سنیف کی ہے اور ایک استحباب کی۔

حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ نے استحباب کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی ۲۳۳/۱۰، والدر المنصور: ۱۵۳/۱، وکذا فی فتح الملہم: ۳۲۳/۲، باب السواک.

(۲) فتح القدر ۲۲/۱، وشرح مسلم للنووی، ۱۶۷/۱، وفتح الملہم: ۳۲۵/۲.

شافیہ اور مالکیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ تسمیہ فی الوضوء مسنون ہے۔  
 مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی تسمیہ کے وجوب کا قائل نہیں ہے۔ (۱)

البتہ امام اسحاق اور بعض اہل ظاہر حدیث باب سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ وضو میں تسمیہ واجب ہے ان کے نزدیک اگر جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑ دیا تو وضو کا اعادہ واجب ہے، البتہ نسیاناً چھوڑا، تو تو معاف ہے۔

لیکن جمہور حدیث باب میں نفی کوئی کمال پر محمول کرتے ہیں نہ کہ نفی جواز پر، کما فی قولہ علیہ السلام: "لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد"۔ اور اس تاویل کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:  
 (۱)..... بہت سے صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت پوری تفصیل کے ساتھ بیان فرمائی ہے، اس میں کہیں تسمیہ کا ذکر نہیں ملتا، اگر تسمیہ واجب ہوتا تو ان احادیث میں اس کا ذکر ضرور ہونا چاہئے تھا۔

(۲) دارقطنی اور بیہقی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "من نوضاً فذكر اسم الله على وضونه كان طهوراً للجسد"، قال ومن نوضاً ولم يذكر اسم الله عليه كان طهوراً لأعضائه"۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو ہو جاتا ہے البتہ تسمیہ کے ساتھ مکمل ہوتا ہے۔

(۳) حنفیہ کے اصول کے مطابق تسمیہ کے عدم وجوب پر ایک اصولی دلیل یہ ہے کہ تسمیہ کا ثبوت اخبار آحاد سے ہوا ہے، اور ان کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی۔ (۲)

## مضمضہ و استنشاق کی شرعی حیثیت

"عن سلمة بن قيس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا توضأت

فانشر... الخ" (رواه الترمذي)

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، چنانچہ اس مسئلے میں تین

(۱) النظر لتفصيل المطالب، المجموع شرح المہذب، والذوالمضرد ۱۰۵/۲۳۷

(۲) راجع للتفصيل، دروس ترمذی: ۱/۲۳۰، وندجات النفع: ۲۰/۱۹۳، وکنز النوری، کتاب الوضوء: ۲۲۲/۵

مذہب منقول ہیں:

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں واجب ہیں۔

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں استنثار کے ساتھ صیغہ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے، لعدم القائل بالفصل، (۱) نیز مضمضہ کے وجوب پر ان کا استدلال ایک اور روایت سے بھی ہے، جو ابوداؤد میں حضرت لقیط بن صبرہؓ سے مروی ہے "إذا توضأت فمضمض".

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں سنت ہیں۔

ان کا استدلال "عشر من الفطرة" والی مشہور حدیث سے ہے جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے۔

شوافع اور مالکیہ حدیث باب میں صیغہ امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

احناف کا مسلک

حضرات حنفیہ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہیں۔

وضو کے بارے میں حنفیہ کی دلیل وہی ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کی ہے۔ اور غسل کے بارے میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱)..... حضرت علیؓ کی معروف حدیث ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: تحت کل شعرة جنازة فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة" اور تاک میں بھی بال ہوتے ہیں، اس لئے وہ بھی واجب الغسل ہوگی اور جب استنشاق واجب ہوگا، تو مضمضہ بھی واجب ہوگا، لعدم القائل بالفصل۔

(۱) یعنی کوئی بھی مضمضہ اور استنشاق کے عم میں غسل کرنے کے کامل نہیں بلکہ سب کے نزدیک ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

(۲).... نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت من غیر ترک

فرمائی ہے، جو دلیل و وجوب ہے۔ (۱)

## مضمضہ و استنشاق کی کیفیت

”عن عبد اللہ بن زید قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مضمض واستشق

من كف واحد فعل ذلك ثلاثاً“ (رواه الترمذی)

مضمضہ و استنشاق کے مختلف طریقے فقہاء سے مروی ہیں:

(۱)..... ”غرفة واحدة بالوصل“ یعنی ایک چلو سے مضمضہ اور استنشاق کیا جائے، پھر اسی

سے دوسرا مضمضہ اور استنشاق کرے پھر اسی سے تیسرا مضمضہ اور استنشاق کرے۔

(۲)..... ”غرفة واحدة بالفصل“ یعنی ایک غزہ لے کر اولاً اس سے تین مرتبہ مضمضہ

کرے اور پھر اسی غزہ سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔

(۳)..... ”غرفتان بالفصل“ ایک غزہ لے کر اس سے تین مرتبہ مضمضہ کرے اور دوسرا

غزہ لے کر اس سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔

(۴)..... ”ثلاث غرفات بالوصل“ ایک غزہ لے کر اس سے مضمضہ کرے اور پھر اسی

سے استنشاق کیا جائے، اور پھر اسی طرح دوسرے اور تیسرے غزہ میں کیا جائے۔

(۵)..... ”ست غرفات بالفصل“ پہلے تین غزہ سے مضمضہ کرے اور پھر تین غزہ سے

استنشاق کیا جائے۔ (۲)

## اختلاف فقہاء

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ تمام صورتیں جائز ہیں، البتہ افضلیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک آخری طریقہ یعنی ”ست غرفات بالفصل“ راجح اور افضل ہے، امام مالکؒ

کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

(۱) والفصل فی درس ترمذی: ۲۳۳/۱، وشرح مسلم للنووی: ۱۲۰، والمجموع شرح المہذب: ۱/۳۶۲ و

فتح الملہم: ۲/۳۰۰، باب الإختار فی الاستنار والامسحجار.

(۲) شرح مسلم للنووی: ۱/۱۱۹، ومعارف السنن: ۱/۱۶۶

امام شافعی کے نزدیک "ثلاث غرفات بالوصل" افضل ہے، امام مالک کی دوسری روایت

بھی یہی ہے۔ (۱)

دلائل فقہاء

امام شافعی اور امام مالک (فی رویہ) کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں مضمود  
استمشاق کے لئے ثلاث غرفات بالوصل کو اختیار کیا گیا ہے۔

جبکہ احناف کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) صحیح ابن السنن میں حضرت شعیب بن مسلم کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "شہدت علی

بن ابی طالب و عثمان بن عفان رضی اللہ عنہما، توضئتا ثلاثاً ثلاثاً، وأورد المضمضة من  
الاستمشاق، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ."

(۲) ابوداؤد میں طلحہ بن مصرف عن أبيه عن جدہ کی روایت ہے: "قال دخلت يعني علي

النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ، والماء يسيل من وجهه ولحيته علي صدره فرأيت  
يفصل بين المضمضة والاستمشاق." یہ حدیث خفیہ کے مسلک پر مروج ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے: وہ بیشک تین غرفات کی تائید کرتی ہے لیکن ہمارے نزدیک

بیان جواز پر محمول ہے۔ (۲)

## غسل لحيہ و تخليل لحيہ کا حکم

"عن عثمان بن عفان أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخلل لحيته" (رد)

(الترمذی)

بیناں دو سٹکے ہیں، ایک غسل لحيہ کا، دوسرے تخليل لحيہ کا۔

غسل لحيہ کا حکم

جہاں تک غسل لحيہ کا تعلق ہے اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحيہ خفیہ غیر ستر سلہ کے بارے میں

اتفاق ہے کہ اس کا غسل کل واجب ہے اور ستر سلہ (خواہ کٹ ہو یا خفیہ) کے بارے میں یہ طے ہے

(۱) معارف السنن، ۱/۱۶۷

(۲) درس ترمذی ۱/۲۴۸، وکدائی نفعات النفع ۲/۱۸۲، والبر المنصور: ۱/۲۴۳

کہ اس کا صرف وہ حصہ دھونا واجب ہے جو دائرہ وجہ کے اندر ہو اور باقی کا غسل مسنون ہے۔

البتہ لحيہ کہ غیر مسترسلہ کے ہارے میں خود حنفیہ سے چھ اقوال منقول ہیں۔

(۱) غسل الککل (۲) مسح الککل (۳) مسح الثلث (۴) مسح الربع (۵) مسح

ما بلا فی البشرة (۶) ترک الککل۔ (۱)

حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول پہلا یعنی غسل الککل ہے۔ صاحب درمختار نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے،

لہذا غسل الککل واجب ہے۔ (۲)

تخلیل لحيہ کا حکم

دوسرا مسئلہ تخلیل لحيہ کا ہے، اس میں تفصیل یہ ہے کہ تخلیل لحيہ امام اسحاق کے نزدیک واجب

ہے۔

شافعیہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک مسنون ہے، حنفیہ اور جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔

احناف کے یہاں فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہے، بہر حال جمہور عدم وجوب کے قائل

ہیں۔ (۳)

دلائل ائمہ

امام اسحاق حضرت عثمان کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ

وسلم کان یخلل لحيته" اس حدیث میں لفظ "کان" استمرار اور دوام پر دلالت کر رہا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ احادیث میں لفظ "کان"

مدامت یا استمرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ احياناً (کبھی کبھی) وقوع پر دلالت کرتا ہے۔

جمہور کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ... تخلیل لحيہ کے عدم وجوب پر جمہور کی دلیل اولیٰ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

وضو کی حکایات بہت سے صحابہ نے نقل کی ہیں، لیکن تخلیل لحيہ کا ذکر ان میں سے صرف چند حضرات کے

(۱) البحر الرائق: ۱/۱۶

(۲) الدر المنہار بہامش رد المحتار: ۴/۱۰

(۳) مدنی الصانع فی ترتیب الشرائع: ۲۳/۱۰



ہاں لکھا ہے۔

(۲) ..... تا: یا یہ کہ ظلمی لمحہ کا ثبوت اخبار آحاد سے آتا ہے، اور ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں

ہو سکتی۔ (۱)

## کیفیت مسحِ راس

"عن عبد اللہ بن زید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح رأسه بيديه فالليل

بہما وادھر (۲) ہذا بمقلم رأسه... الخ" (رواہ الترمذی)

کیلیج مسحِ راس کے بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ سر کی کس جانب سے مسح شروع

کرنا چاہئے؟

پتا چھپاں بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسحِ راس کی ابتداء سامنے سے کرنا مسنون ہے، یہ

حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن حضرت وکیع بن الجراحؒ پیچھے سے ابتداء کرنے کو مسنون کہتے ہیں، ان کی دلیل ترمذی میں

حضرت ربیع بنت معوذہ کی روایت ہے جس میں تصریح ہے: "ہذا بمؤخر رأسه ثم بمقدمه"۔

ان دونوں مسلکوں کے صحیح ایک تیسرا مسلک حضرت حسن بن صالح کا ہے، ان کے نزدیک وسط

راس سے مسح کی ابتداء مسنون ہے، ان کا استدلال ابوداؤد میں حضرت ربیع بنت معوذہ ہی کی ایک دوسری

روایت سے ہے، جس میں "مسح الراس كله من قرن الشعر" کے الفاظ آئے ہیں۔

جمہور کی طرف سے ان روایتوں (یعنی حضرت وکیع بن الجراحؒ کی متبدل روایت اور حضرت حسن

بن صالح کی پیش کردہ روایت) کا جواب دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کی روایات

اس باب میں مضرب ہیں۔

(۱) جامع، درس ترمذی، ۱/۲۵۰، والقرآن المشہور: ۱/۲۸۲، والقرآن المستقلین (ای غسل اللحية وتخليل اللحية)

طحات الصلح: ۱۹۸/۲

(۲) قول: فالليل بہما وادھر: یہاں یہ بات کہنی چاہئے کہ لفظ الہا کے سنی ہیں انہوں کو پیچھے سے سامنے کی طرف لانا، اور ہا کے سنی ہیں

سامنے سے چھپ کر لے لے ہا، اس سے ظاہر ہوا کہ مسنون ہے کہ راس کی ابتداء موراس سے ہوئی، لیکن لفظ الہا یعنی ہذا بمقلم راس

سے ابتداء کرنے پر مرنا ہے، لہذا حدیث کے اول راوی میں تصدیر مسنون ہے، اس کا سب سے بڑا جواب یہ ہے کہ پہلے جیلے میں دو ہتھ

تھک کے لئے ہے، نہ کہ تہیب کے لئے، اور اس میں اہل کفر کو ملنے کے لئے ہے، یہ کہ اس کی عادت یہ ہے کہ جب کسی اپنی عادت میں اہل

کفر کو ملنے کے لئے اہل کفر کو ملنے میں اہل کفر کو ملنے کے لئے ہے، یہ کہ اس کی عادت یہ ہے کہ جب کسی اپنی عادت میں اہل

لیکن حضرت گنگوئی نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دے کر فرمایا کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کے سامنے بیان جواز کے لئے مختلف کیفیات سے مسح کیا ہوگا، اور جہاں تک جواز کا تعلق ہے جمہور بھی تمام صورتوں کے جواز کے قائل ہیں، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔ (۱)

## مسحِ رَأْسٍ میں تثلیث کا حکم

”عن ربیع بنت معوذہ انہارات النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعرضا لالت: مسح راسہ..... مرۃً واحدۃً“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسحِ رَأْسٍ صرف ایک بار کیا جاتا ہے یا اعضاء مغسولہ کی طرح تین بار کیا جاتا ہے؟

چنانچہ حنفیہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسحِ رَأْسٍ صرف ایک بار کیا جائے گا۔  
لیکن امام شافعی اعضاء مغسولہ کی طرح مسح میں بھی تثلیث کی سنت کے قائل ہیں۔ (۲)

## دلائل ائمہ

جمہور اور حضرات حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام شافعی کا استدلال ابوداؤد میں حضرت عثمان کی ایک روایت سے ہے جس میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا: ”مسح راسہ ثلاثاً“۔  
لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث شاذ ہے، کیونکہ اس ایک حدیث کے علاوہ حضرت عثمان کی تمام روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ خود امام ابوداؤد نے ثلاثاً والی حدیث کو یہ کہہ کر رد کر دیا: ”احادیث عثمان الصحاح کلھا تدل علی مسح الراس انہ مرۃ فلانہم ذکرُوا الوضوء ثلاثاً وقالوا فیہا ومسح راسہ ولم یذکروا عددًا کمذا ذکر الوضوء غیرہ“۔  
اور اگر بالفرض حضرت عثمان کی اس ثلاثاً والی روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی وہ بیان جواز پر محمول ہو سکتی ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے بعض محققین نے تثلیث کو جائز کہا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے

(۱) درس ترمذی ۲۵۴/۱ و کدافی الدر المنثور ۲۴۸/۱

(۲) راجع ۱۰ المجموع شرح المہذب: ۳۳۲/۱ و المعنی لابن اللامہ: ۸۸/۱

اسے مکروہ اور بدعت قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر تین مرتبہ ماہ جدید سے کسح کیا جائے تو وہ مسح نہ رہے گا بلکہ غسل بن جائے گا، اس سے واضح ہے کہ اگر اس طرح تثلیث کی جائے کہ وہ غسل کی حد تک نہ پہنچے تو ایسی تثلیث حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، بلکہ امام اعظمؒ کی ایک روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے وہ تثلیث کے استحباب پر دلالت کرتی ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے اسے رد کیا ہے۔ (۱)

## کسحِ رَأْسِ کے لئے تجدیدِ ماء کا مسئلہ

”عن عبد الله بن زيد أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم توضأ وأنه مسح راسه بماء غير فضل يديه“ (رواه الترمذي)

کسحِ رَأْسِ کے لئے اخذِ ماء جدید ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ جمہور کسحِ رَأْسِ کے لئے ماہ جدید کو شرط قرار دیتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک اگر ہاتھوں کے نیچے ہوئے پانی سے کسح کر لیا جائے تو وضو نہیں ہوگا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وضو ہو جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک ماہ جدید لینا صرف سنت ہے، شرابِ صحیح وضو نہیں۔ (۲)

مستدلاتِ ائمہ

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، لیکن یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، کیونکہ اس سے سلیق ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

جبکہ حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... ابو داؤد میں حضرت ربیع بنت معوذہ کی روایت ہے ”ان النبي صلى الله عليه وسلم

مسح برأسه من فضل ماء كان في يده“.

(۲)..... حافظ ابن حجر نے ”الخصائص الحمير“ میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں: ”ومسح ببلل كفيه“

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی: ۲۵۳/۱، وکشافی کشف الباری، کتاب الوضوء: ۵۰۶/۵، والدر المنصور: ۲۴۷/۱

ونفحات التفتح: ۲۰۱/۲

(۲) کتاب الام للشافعی: ۱۰۱/۲، والدر المختار مع ترویر الأبحار: ۹۸/۱، ومعارف السنن: ۱۸۰/۱

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھوں کی تری سے مسح فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر ماہ جدید شرط ہوتا تو آپؐ کبھی بھی بغیر ماہ جدید کے مسحِ راس نہ فرماتے۔

مدار اختلاف

در اصل اس اختلاف کی بناء اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل اور جدا نہ ہو جائے، اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک انفصال سے قبل بھی مستعمل ہو جاتا ہے۔ (۱)

### مقدار مسحِ راس میں اختلاف فقہاء

مسحِ راس کی فرضیت قرآن کریم سے ثابت ہے اس لئے اس میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ مقدار فرض میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کل سر کا مسح فرض ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی خاص مقدار فرض نہیں ہے بلکہ ادنیٰ ما یطلق علیہ المسح فرض ہے، وہ دو یا تین بال ہیں، اور باقی سر کا مسح سنت ہے۔

احناف کے نزدیک مقدار نامیہ فرض ہے وہ چوتھائی سر چار انگلی کے بقدر ہے، اور استیجاب یعنی

کامل سر کا مسح کرنا سنت ہے۔ (۲)

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا استدلال

امام مالکؒ اور امام احمدؒ "وامسحوا برؤوسکم" کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں

باء زائدہ ہے، اور اس میں کوئی خاص مقدار بیان نہیں کی گئی لہذا کل سر کا مسح کرنا فرض ہوگا، اور وہ قیاس کرتے

ہیں تیمم کی آیت پر کہ وہاں "وامسحوا برؤوسکم" کی آیت میں باء کو زائد مان کر کل چہرہ کا مسح فرض

قرار دیا گیا، لہذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ آیت قرآنیہ میں باء کے زائد ہونے کا کوئی قرینہ نہیں ہے، اور تیمم

(۱) نظر لہذا المسئلة، فرس ترمذی: ۲۵۵/۱، ونفحات الطبیح: ۲۰۳/۲، والبر المنعوض: ۲۶۵/۱، والنظر للتخصیل

کشف الباری، کتاب الوضوء: ۲۱۱/۵

(۲) راجع، شرح مسلم للنووی: ۱۲۰/۱، وفتح الملہم: ۲۸۰/۲

پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ تیمم میں مسح وجہ خلیفہ ہے وضو کا، اور وضو میں کل چہرہ دھونا ضروری ہے اس لئے تیمم میں کل چہرہ کا مسح کرنا ضروری ہے تاکہ خلیفہ اصل کے خلاف نہ ہو اور مسح راس تو خود خلیفہ اصل ہے وہ کسی کا فرع نہیں ہے اور اس کو تیمم پر قیاس کرنا قیاس الاصل علی الفرع ہے، وذا لا یجوز۔

### امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ آیت کریمہ میں مسح مطلق کا ذکر ہے، کوئی مقدار بیان نہیں کی گئی، اور مطلق کا حکم ہے کہ اس کے ادنیٰ فرد پر عمل کرنے سے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے، اور دو تین بالوں کا مسح بھی مسح کا فرد ہے لہذا اتنا ہی فرض ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ آیت قرآنی مطلق نہیں کیونکہ اطلاق و تعقید کا مسئلہ افراد میں ہوتا ہے مقادیر میں نہیں ہوتا ہے اور یہاں بحث مقدار میں ہے۔

### حنفیہ کا استدلال

حضرات حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں باء ہے اور باء کی اصل ہے کہ آلہ پر داخل ہوتا ہے اور کل آلہ مراد نہیں ہوتا بلکہ بعض مای توصل بہ الی المقصود مراد ہوتا ہے، اور جب وہ محل پر داخل ہوگا تو اپنی خاصیت کو لے کر داخل ہوگا یعنی کل محل مراد نہیں ہوگا بلکہ بعض محل مراد ہوگا، تو یہاں باء محل پر داخل ہوا لہذا بعض مراد ہوگا لیکن قرآن نے اس بعض کی مقدار بیان نہیں کی بلکہ مجمل چھوڑ دیا اور مجمل پر عمل کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کا بیان نہ آجائے، تو ہم نے تلاش کیا قرآن میں بیان نہیں ملا، تو حدیث میں تلاش کر کے بیان ملا کہ مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتی سباطہ قوم لبال علیہا تم نوضوا مسح علی ناصبتہ"۔ لہذا معلوم ہوا کہ کل مر کا مسح فرض نہیں بلکہ مقدار ناصبہ پر مسح کرنا فرض ہے۔ (۱)

### وضو میں اذنین کا وظیفہ مسح ہے یا غسل؟

"عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح براسہ واذنیہ ظاہرہما و

باطنہما" (رواہ الترمذی)

(۱) انظر لهذه المسئلة، انعام الباری: ۲/۳۳۷، ولفحات التطبیح: ۱۸۱/۲، والفر المصنوع: ۱/۲۳۶، والفر

• وضو میں اذنین (کانوں) کا غسل کیا جائے گا یا مسح؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔  
چنانچہ ائمہ اربعہ کے نزدیک اذنین کا وظیفہ مسح ہے، نہ کہ غسل۔  
البتہ بعض فقہاء مثلاً امام زہریؒ وغیرہ اذنین کو اعضاء منسولہ میں شمار کرتے ہیں، اور کانوں کے  
ظاہر و باطن دونوں کو چہرے کے ساتھ دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔  
جبکہ امام حسن بن صالح اور امام شعیبؒ کے نزدیک کانوں کا باطن اعضاء منسولہ میں سے ہے، جسے  
چہرے کے ساتھ دھونا واجب ہے، اور کانوں کا ظاہر یعنی پچھلا حصہ اعضاء منسولہ میں سے ہے، جس کا مسح  
سر کے ساتھ کرنا چاہئے۔ (۱)  
حدیث باب جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اور ان حضرات کی تردید کے لئے کافی ہے، کیونکہ اس  
میں ظاہر اور باطن دونوں کے مسح کا ذکر کیا گیا ہے۔ (۲)

## مسح اذنین کے لئے تجدیدِ ماء کا مسئلہ

”عن ابی امامۃ قال: توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم..... وقال: الاذان من

الرأس“ (رواہ الترمذی)

اذنین یعنی کانوں کے مسح کرنے کے لئے ماء جدید لیا جائے گا یا ماء رأس کافی ہے، اس بارے  
میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں، لیکن مشہور مذاہب دو ہیں:  
شافعیہ کا مسلک

شافعیہ کے نزدیک اذنین کے لئے ماء جدید لینا چاہئے، کیونکہ مسح اذنین وضو کا ایک مستقل عمل  
ہے۔

ان کا استدلال بمعجم طبرانی کی ایک روایت سے ہے، جو حضرت انسؓ سے مروی ہے، اس میں  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے: ”واخذ ماءً جدیداً بصماخیہ  
لمسح صماخیہ“ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کانوں کے لئے نیا پانی لیا، اور نئے پانی سے اپنے دونوں

(۱) النظر لتفصیل المصالح، اوجز المسالک: ۲۳۹/۱، وحلۃ الاحوذی: ۳۸/۱

(۲) جامع، درس ترمذی: ۲۵۶/۱، والنظر لتفصیل الأدلۃ، لصفحات الطلیح: ۲۰۵/۲، والمسائل المصلیۃ بالمسح،

الشر المصنوع: ۲۵۱/۱

کانوں کا مسح فرمایا۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ کے نزدیک نہ صرف نیا پانی واجب نہیں بلکہ مسنون یہ ہے کہ مسح اذنین سر کے نیچے ہوئے پانی سے کیا جائے، امام احمد، سفیان ثوری اور عبد اللہ بن مبارک وغیرہم کا مسلک بھی یہی ہے، اور یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "الأذنان من الرأس"۔ کہ کان سر ہی کا ایک حصہ ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس سے بیان خلقت نہیں بلکہ بیان حکم ہے کہ کان سر کے تابع ہیں، اس لئے مسح بھی سر کے ساتھ ایک ہی پانی سے کیا جائے گا، الگ سے پانی لینے کی ضرورت نہیں۔

اس کے علاوہ امام نسائی نے اپنی سنن میں ایک اور لطیف طریقہ سے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے، اور وہ یہ کہ حدیث میں ہے "لإذامسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه" کہ جب بندہ اپنے سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے سر سے گناہ نکلتے رہتے ہیں یہاں تک کہ کانوں سے بھی نکل جائیں، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اذنین رأس کے تابع ہیں، لہذا ماہ رأس ان کے لئے کافی ہوگا۔

شواہح کی دلیل کا جواب

جہاں تک حضرات شواہح کی متدل حدیث کا تعلق ہے حضرات حنفیہ اس کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں، جبکہ ہاتھوں کی تری بالکل ختم ہوگئی ہو، اس صورت میں ماہ جدید لینا مشروع اور مسنون ہے۔ (۱)

## تخلیل اصابع کا مسئلہ

"عن عاصم بن لقيط بن صبرة عن أبيه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا لوضأت فخلل الأصابع" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وضو میں تخلیل اصابع یعنی انگلیوں کے درمیان خلال کرنے کی

(۱) ملخصمن دوس لرملى: ۲۵۶/۱ و انظر لطعميل المطالب، أو حزم المسالك: ۲۳۹/۱، و حطة الأحرش

کیا حیثیت ہے؟

امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک تحلیل اصابع مستحب ہے۔

اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک مسنون ہے، البتہ امام احمد اصابع رجليں کی تحلیل کو زیادہ

مؤکد قرار دیتے ہیں۔

البتہ اگر کوئی شخص مضموم الاصابع ہو یعنی جس کی انگلیاں ملی ہوئی ہوں اور پانی کا پہنچنا بغیر خلال

بے تکلف نہ ہوتا ہو تو پھر تحلیل واجب ہے۔ (۱)

اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تحلیل اصابع واجب ہے، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں،

جس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر استحباب پر محمول ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم کی وضو کی حکایت کرنے والے بہت سے صحابہ کرام میں سے صرف چند نے تحلیل کا ذکر کیا ہے،

اگر یہ واجب ہوتا تو سب ذکر کرتے۔

نیز مسیء فی الصلوٰۃ (۲) کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحلیل کا ذکر نہیں فرمایا

، حالانکہ اس میں واجبات وضو کو اہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ (۳)

## وضو میں رجليں کا وظیفہ غسل ہے یا مسح؟

”عن ابی ہریرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ویبل للأعقاب من النار“ (رواہ

الترمذی)

اس حدیث سے عبارتہ انص کے طور پر جو بات ثابت ہوتی ہے وہ تو یہ ہے کہ وضو میں ایڑیاں

خشک نہیں چاہئیں، بلکہ ان کا استیعاب فی الغسل ضروری ہے، لیکن یہی حدیث دلالت انص کے طور پر

اس بات کی دلیل ہے کہ رجليں کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح، اسی لئے یہاں غسل رجليں کا مسئلہ زیر بحث آتا

ہے۔

(۱) معارف السنن: ۱/۱۸۳

(۲) باب صفة الصلوٰۃ میں حضرت خلاۃ سے مروی ہے۔

(۳) درس ترمذی: ۱/۲۵۹، والنظر ایضاً، الدر المنصور: ۱/۲۸۱، ولفحات التلحیح: ۲/۱۹۷



چنانچہ اس مسئلہ میں تین مذاہب منقول ہیں:

- (۱)..... جمہور اہل سنت کے نزدیک رجلیں کا غسل ضروری ہے اور مسح ناجائز ہے۔
- (۲)..... روانفص کے فرقہ امامیہ کے نزدیک رجلیں کا وظیفہ مسح ہے۔
- (۳)..... ابن جریر طبری شیبلی اور ابوہنبلہ جہانی معتزلی کے نزدیک غسل اور مسح دونوں میں اختیار

ہے۔ (۱)

### روانفص کا استدلال

اصل اختلاف اہل سنت اور روانفص کے درمیان ہے، روانفص اپنے مسلک باطل پر "وامسحوا برؤبیکم وارجلکم" کی قراءت جبر سے استدلال کرتے ہیں، کہ یہاں "ارجلکم" "رؤبیکم" پر عطف ہے اور عطف کا تقاضا یہ ہے کہ جو حکم "رؤبیکم" کا ہے وہی حکم "ارجلکم" کا بھی ہوگا لہذا رجلیں کا وظیفہ مسح ہے کیونکہ مسح کا وظیفہ مسح ہے۔

اہل سنت کی طرف سے اس استدلال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

- (۱)..... اس آیت میں قراءت جبر، جبر جوار پر محمول ہے، جیسے کہ "عذاب یوم الیم" میں ہے، اس میں مضاف الیہ کے بعد جو مضاف کی صفت مذکور ہے، اس کو مضاف الیہ کے جوار میں ہونے کی بناء پر مجرد پڑھا گیا ہے، حالانکہ وہ مرفوع ہے کیونکہ وہ مضاف مرفوع کی صفت ہے تو اسی طرح "ارجلکم" "رؤبیکم" کے جوار میں واقع ہے اس لئے ایک قراءت میں مجرد پڑھا لیا گیا ہے، ورنہ درحقیقت وہ منصوب ہے "وجوفکم" پر معطوف ہے۔

(۲)..... کسر کی قراءت حالت تحنّف پر محمول ہے (یعنی جس حالت میں ظہن پہنے ہو اس حالت

پر محمول ہے) اور نصب کی قراءت عام حالات پر۔

(۳)..... جبر کی قراءت میں "ارجل" کا عطف "رؤس" ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نسبت

ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف

ہے۔

(۱) راجع، المجموع شرح المہذب: ۱/۴۱۷، و عمدة القاری: ۲/۲۳۸، و فتح الملہم: ۲/۲۰۳، باب وجوب

غسل الرجلین بکمالہما.

یہ ساری بحث آیت سے متعلق تھی، تاہم مسح بعض روایات سے بھی اہل سنت کو الزام دیتے ہیں، جیسا کہ امام طبرانی وغیرہ نے عباد بن تمیم عن اُبیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے: "قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضع على لحيته ورجليه".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس میں حالت تخفف کا بیان ہے، یعنی آپ اس وقت موزے پہنے ہوئے ہوں گے، اس لئے مسح فرمایا، یا اجماع اور متواتر احادیث کی مخالفت کی بناء پر اس حدیث میں تاویل ضروری ہے، اور تاویل یہ ہے کہ یہاں لفظ مسح دلک مع الغسل الخفیف کے معنی پر محمول ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لحيہ کے لئے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ وہ اعضاء منسولہ میں سے ہے۔

اہل سنت والجماعت کا استدلال

اہل سنت والجماعت حضرت ابو ہریرہ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں "ويل للأعقاب من النار" فرمایا گیا ہے، چنانچہ اگر مسح رجلیں کی گنجائش ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اتنی سخت وعید ارشاد نہ فرماتے۔ (۱)

### موالات فی الوضوء کا مسئلہ

"عن أنس أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد توضع يده على قدمه مثل موضع الظفر فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ارجع فأحسبُ وضوئكَ... الخ" (رواه ابوداؤد)

ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے دوسرے عضو کا دھونا "موالات" کہلاتا ہے۔

چنانچہ "موالات فی الوضوء" یعنی وضوء میں اعضاء کا پے درپے دھونا ضروری ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی (جدید قول کے مطابق)، امام مالک (فی ردیہ) اور امام احمد فرماتے ہیں کہ وضو میں موالات واجب نہیں، سنت ہے۔

امام مالک اور امام احمد اپنے مشہور قول کے مطابق موالات کے وجوب کے قائل ہیں۔

(۱) واللفصل فی درس لرملى: ۱/۲۶۰، ونفحات الطلح: ۲/۱۸۶، والدر المنصور: ۱/۲۸۷، وكشف الباري، كتاب الرضوء: ۵/۷۳

امام شافعی کا قول قدیم بھی وجوب موالات کا ہے، یہی سیدنا حضرت عمرؓ، حضرت قتادہؓ اور امام اوزاعیؓ کا بھی قول ہے۔

دلائل اصحاب مذاہب

قائلین وجوب کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وضو کر کے آیا، اس حال میں کہ اس نے پاؤں میں ناخن کے برابر جگہ نہیں دھوئی ہوئی تھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا: "ارجع فاحسن وضوئک" جاؤ اور وضو اچھی طرح سے کرو۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس سے وجوب موالات پر استدلال درست نہیں، کیونکہ اس میں احتیاف (از سر نو وضو کرنے) کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ اتمام واحسان کا حکم ہے، اور اگر یہ مان لیا جائے کہ اس سے احتیاف اور اعادہ مراد ہے تو پھر یہ امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ یہ امر استحباب کے لئے ہے۔

قائلین عدم وجوب موالات کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے "فاغسلوا وجوهکم وابدیکم" اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً اعضائے وضو کے دھونے کا حکم دیا ہے، پس جس نے ان اعضاء کو دھولیا اس نے مامور بہ پر عمل کر لیا، چاہے دھونے میں تفریق کرے، یا پے در پے دھوئے۔ (۱) واللہ اعلم

### ترتیب فی الوضوء کا مسئلہ

"عن حمران بن أبان ، مولیٰ عثمان بن عفان ، قال رأیت عثمان بن عفان توضأ

فأفرغ علی یدیه ثلاثاً فسلھما ثم تمضمض واستثر وغسل وجهه ثلاثاً وغسل یدیه الیمنی الی

المراتی ثلاثاً ثم السری مثل ذلك ثم مسح رأسه... الخ" (رواہ ابو داؤد)

اعضاء وضو کے درمیان ترتیب واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اعضاء وضو کے درمیان ترتیب واجب نہیں۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

ہمیشہ وضو اسی ترتیب سے کی ہے جو احادیث میں مذکور ہے کبھی اس کے خلاف نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا

ہے کہ ترتیب واجب ہے۔

(۱) راجع، الدر المنثور: ۳۰۹/۱، وکشف الباری، کتاب غسل، ص: ۵۷۳، وراجع للتفصیل المنع الہامی

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو ہمیشہ مرتباً فرمائی ہے، ترتیب کے خلاف کبھی نہیں کیا، لیکن مجرد فعل وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے "ابدأ بعبادۃ اللہ بہ" گو یہ حدیث کتاب الحج کی ہے لیکن حکم تو عام ہوگا، لہذا وضو کے متعلق جو ترتیب قرآن کریم میں مذکور ہے اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں اگرچہ اعضاء وضو کو ایک خاص ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن اس میں حرف "واو" کے ذریعہ اعضاء وضو کو ایک دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ حرف "واو" مطلق جمع کے لئے آتا ہے ترتیب کے لئے نہیں، لہذا اس آیت سے ترتیب کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں۔ (۱)

## وضو کے بعد تولیہ کے استعمال کرنے کا حکم

"عن عائشة قالت: کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ ینشف بہا بعد

الوضوء" (رواہ الترمذی)

وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت سعید بن المسیبؓ اور امام زہریؒ کے نزدیک وضو کے بعد تولیہ کا استعمال مکروہ ہے، یہ حضرات صحیح بخاری کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو حضرت میمونہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رد فرمایا۔

اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک وضو کے بعد تولیہ کا استعمال جائز ہے، جمہور کی دلیل حدیث باب ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ بتلائی جاتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عموماً اعضاء کو خشک کر لیتے تھے۔

اور حضرت میمونہ کی روایت کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ بیان جواز یا تمرد (ٹھنڈک حاصل کرنے) پر محمول ہے۔

پھر جمہور میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اسے مباح کہتے ہیں، حنفیہ میں سے صاحب "مئیتہ

اصحیٰ نے مستحب کہا ہے، اور قاضی خان وغیرہ نے مباح کہا ہے، فتویٰ قاضی خان کے قول پر ہے۔ (۱)

## مد اور صاع کی مقدار میں اختلاف

”عن سفینۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضا بالمدّ ویغتسل بالصاع“

(رواہ الترمذی)

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور غسل کے لئے پانی کی کوئی خاص مقدار شرعاً مقرر نہیں، بلکہ اسراف سے بچتے ہوئے جتنا پانی کافی ہو جائے اس کا استعمال جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول ایک ”مد“ سے وضو کرنے اور ایک ”صاع“ سے غسل کرنے کا تھا، اور یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے۔

لیکن پھر اس میں اختلاف پیدا ہو گیا کہ ”مد“ کی مقدار اور اس کا وزن کیا ہے؟

امام شافعی، امام مالک اور اہل حجاز کا مسلک یہ ہے کہ ایک مد ایک رطل اور ایک ٹمٹ رطل یعنی ایک صحیح ایک بنا تین (۱-۱/۳) رطل کا ہوتا ہے، لہذا صاع اس حساب سے پانچ رطل اور ایک ٹمٹ رطل کا ہوگا، یعنی پانچ صحیح ایک بنا تین (۵-۱/۳) رطل کا ایک صاع ہوتا ہے۔ (۲)

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ، امام محمد اور اہل عراق کا مسلک یہ ہے کہ ایک مد دو رطل کا اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا تھا۔

مستدلات ائمہ

شافعیہ وغیرہ اہل مدینہ کے تعامل سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ امام مالک کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے اندران کے مسلک کے مطابق ایک مد ایک صحیح ایک بنا تین (۱-۱/۳) رطل کا اور ایک صاع پانچ صحیح ایک بنا تین (۵-۱/۳) رطل کا ہوتا ہے۔

حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے۔

(۱)..... امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے: ”قال دخلنا علی

(۱) ملخصاً درس ترمذی: ۲۷۰/۱، و کتابی لصفات الصلیح: ۲۱۲/۲، والفر المصنوع: ۳۷۲/۱، و النظر

لمسئلا ”التشیل بعد السیل“ مفضلاً، کشف الباری، کتاب السیل، ص: ۳۹۱

(۲) معارف السن: ۲۰۶/۱

عائشۃؓ لہا سسقی بعضنا لانی بعض (القدح الكبير) قالت عائشۃؓ كان النبي صلى الله عليه وسلم يتنسل بمثل هذا، قال مجاهد فحزرتہ فیما احرز لعمالیۃ ابطال لسة ابطال عشرة ابطال "۔ شک کی صورت میں عدد اقل متعین ہے، اور وہ آٹھ رطل ہے۔

(۲)..... مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمدرطلين وبالصاع لعمالیۃ ابطال"۔ اس روایت سے احناف کا استدلال بالکل تام ہو جاتا ہے۔ (۱)

## "وضو لكل صلوة" کا حکم

"عن بريدة قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ لكل صلوة فلما كان عام

الفخ صلى الصلوات كلها بوضوء واحد... إلخ" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے یا نہیں؟

چنانچہ ظاہریہ کے نزدیک ہر نماز کے لئے الگ وضو کرنا واجب ہے۔

جبکہ ائمہ اربعہ اور جمہور علمائے امت فرماتے ہیں کہ اگر نمازی با وضو ہو تو ہر نماز کے لئے اس پر نیا

وضو کرنا واجب نہیں، البتہ مستحب ضرور ہے، اور اگر نمازی بے وضو ہو تو اس پر نیا وضو کرنا فرض ہے۔

دلائل ائمہ

ظاہریہ اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں: "يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى

الصلوة فاغسلوا وجوهكم" یعنی جب بھی تم نماز کے لئے تیار ہو جاؤ تو پہلے وضو کر لو، اس سے معلوم

ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو واجب ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس استدلال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)..... ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ "قيام الى الصلوة" سے "قيام من النوم الى

الصلوة" مراد ہے۔

(۲)..... دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "فاغسلوا" کا امر استہالی ہے نہ کہ وجوبی۔

(۱) النظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۱/۲۷۲، وکشف الباری: کتاب الغسل، ص: ۲۳۹، وایضاً الباری: ۲/۳۵۵

والغسل المسطور: ۱/۲۲۶، ولفحات السليح: ۲/۲۲۳

(۳)..... سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ یہ حکم وضو ایک قید کے ساتھ مقید ہے اور وہ قید "وانضم محدثون" ہے، یعنی جس حالت میں تم بے وضو ہوں اس میں ہر نماز کے لئے وضو واجب ہے، قرینہ یہ ہے کہ اس آیت کے آخر میں یہ الفاظ آئیں ہیں "ولاکن یرید لیطہرکم" جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم وضو کی غرض تطہیر ہے اور ظاہر ہے کہ تطہیر ازالہ حدث کا نام ہے، اور حدث کا ازالہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ پہلے سے موجود بھی ہو تو معلوم ہوا کہ حکم وضو اس قید کے ساتھ مقید ہے مطلق نہیں۔

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں ذکر ہے "صلی الصلوات کلہا بوضوء واحد" کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک وضو سے کئی نمازیں ادا فرمائیں، لہذا ہر نماز کے لئے الگ سے وضو کرنا واجب نہیں۔ (۱)

## عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کا حکم

"عن ابن عباس قال حدثتني ميمونة قالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من ابناء واحد من الجنابة" (رواه الترمذي)

اس مسئلے کی تفصیل میں کئی صورتیں ممکن ہیں:

(۱) مرد، مرد کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

(۲) عورت، عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

(۳) مرد، عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

(۴) عورت، مرد کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرے۔

پھر ہر صورت کی دو صورتیں ہیں، کہ یا تو دونوں ایک ساتھ طہارت حاصل کریں گے، یا یکے بعد دیگرے، اس طرح کل آٹھ صورتیں ہوں گی۔

مندرجہ بالا تمام صورتیں جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہیں۔

لیکن امام احمد اور امام اسحاق مفضل طہور المرأة یعنی عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل یا وضو کرنے کو مکروہ کہتے ہیں۔ (۲)

(۱) راجع لہذا المسئلة، فتح الملہم: ۲۱/۳، باب جواز الصلوات کلہا بوضوء واحد۔

(۲) راجع، شرح مسلم للنووی: ۱۳۸/۱

## دلائل ائمہ

امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال ترمذی میں حضرت حکم غفاری کی حدیث سے ہے: "قال لہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فضل طہور المرأة"۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے ایک ساتھ غسل کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور یکے بعد دیگرے دوسرے کے بچے ہوئے پانی کے استعمال کا جواز حضرت ابن عباسؓ کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے، "قال اغتسل بعض أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنة فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان يتوضأ منه فقالت: یا رسول اللہ انی کنت جنباً، فقال: إن الماء لا یجنب"۔

جمہور کی طرف سے امام احمد کی متدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت تزیینی پر محمول ہے۔ حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ نئی درحقیقت باب معاشرت سے متعلق ہے، چونکہ عورت عموماً مرد کے مقابلہ میں نظافت اور پاکیزگی کا اہتمام کم کرتی ہے اس لئے اس کے غسل طہور یعنی بچے ہوئے پانی کے استعمال سے شوہر کو تکلیف ہو سکتی ہے، اور یہ چیز زوجین کے درمیان سوء معاشرت کی طرف مفضی ہو سکتی ہے، اس لئے اس سے منع کیا، لہذا اس حدیث میں جو نئی ہے وہ تشریحی نہیں بلکہ ارشاد کے لئے ہے۔ (۱)

☆☆☆

## باب احکام المیاء

## پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ

"عن ابی سعید الخدری قال: قیل یا رسول اللہ ائتوضأ من بیربضاعة....."

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن الماء طہور لا ینجمہ شیء" (رواہ الترمذی)

(۱) جامع، درس ترمذی ۱/۲۷۳، و للمحات الطہیح: ۲۳۶/۲، و کشف الباری، کتاب غسل، ص: ۲۴۲



پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے، اور اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال میں سے بھی متجاوز ہیں تاہم اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:

### پہلا مسلک

حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو اس وقت تک نجس نہ ہوگا، اور مطہر یعنی دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقت و سیلانیت ختم نہ ہوئی ہو، خواہ اس کے اوصاف ثلاثہ یعنی رنگ، بو اور مزہ متغیر ہو گئے ہوں۔

### دوسرا مسلک

امام مالکؒ کا مسلک مختار یہ ہے کہ جب تک پانی کی احوال اوصاف یعنی رنگ، بو اور مزہ میں سے کوئی ایک متغیر نہ ہوں وہ وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

### تیسرا مسلک

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوع نجاست سے نجس ہو جائے گا "وان لم يتغير احدا و صافه" (۱) اور اگر کثیر ہو تو نجس نہ ہوگا "مالم يتغير اکثر او صافه" (۲) اور کثیر کی مقدار ان کے نزدیک قلین ہیں، اور یہ مقدار تخمیناً نہیں بلکہ تحقیقی ہے۔

### چوتھا مسلک

چوتھا مسلک حنفیہ کا ہے جو مسلک شوافع کے قریب تر ہے، فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قلیل و کثیر کی کوئی مقدار معین نہیں ہے، بلکہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کو رائے مجتہد پر مجبور ہے، یعنی مجتہد بہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے، اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، اور جس مقدار کو قلیل سمجھے، اس پر قلیل کے احکام جاری ہوں گے، ہاں بے علم عوام کی سہولت کے پیش نظر عشرۃ فی عشرۃ (دہ دردہ) کے قول کو متاخرین نے اختیار کیا ہے۔ (۳)

(۱) یعنی اگر چاس کے تین اوصاف میں سے ایک بھی متغیر نہ ہو۔

(۲) یعنی جب تک اس کے اکثر اوصاف متغیر نہ ہو گئے ہوں۔

(۳) راجع، لمعات الصلح: ۱۳۷/۲، والبحر الرائق: ۷۶، ۷۵/۲، وفتح الملہم: ۲۳/۳

## حدیث پیر بضع

امام مالکؒ نے اپنے مسلک پیر بضع کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے، پیر بضع مدینہ منورہ کا ایک معروف کنواں ہے اس کے متعلق صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا، ان کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جملہ ارشاد فرمایا: "إن الماء طهور لا ینجسہ شیء" کہ پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز بھی ناپاک نہیں کر سکتی، اور یہ جملہ مطلق ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کے مختلف جوابات اور اس روایت کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں

جو درج ذیل ہیں:

(۱)..... پہلی توجیہ یہ ہے کہ درحقیقت پیر بضع کے بارے میں صحابہ کرامؓ کا یہ سوال نجاستوں کے مشاہدہ پر نہیں، بلکہ نجاست کے ادھام و خطرات پر مبنی تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قطع و سادس کے لئے جواب علیٰ اسلوب انکیم دیا اور فرمایا: "إن الماء طهور لا ینجسہ شیء"۔

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ "الماء" میں الف لام عہد خارجی کا ہے، اور اس سے مراد خاص پیر بضع کا پانی ہے، اور "لا ینجسہ شیء" کا مطلب یہ ہے کہ "لا ینجسہ شیء مما اتواہمون" حدیث باب کی یہ توجیہ سب سے زیادہ راجح، بہتر اور اصح ہے۔ (۱)

(۲)..... دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ "یُلْقَىٰ فِيهِ الْحَيْضُ" درحقیقت "سكان یُلْقَىٰ فِيهِ الْحَيْضُ" کے معنی میں ہے یعنی یہ گند گیاں اور غلاظتیں پیر بضع میں زمانہ جاہلیت میں ڈالی جاتی تھیں، اسلام کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہو گیا، لیکن صحابہؓ کے دل میں یہ شک رہا کہ اگر چہ اب کنواں صاف ہو چکا ہے لیکن اس کی دیواروں پر اب تک نجاست کے اثرات باقی ہوں گے، اس پر انہوں نے سوال کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد کے ذریعہ سے ان کے وہم کو دور فرمایا۔

(۳)..... تیسری توجیہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں یہ کی ہے کہ پیر بضع کا پانی جاری تھا اس کی تائید میں انہوں نے ایک روایت بھی پیش کی ہے جس میں "إنہا کالت سبحان جری" اور "یستسقیٰ منہ البساتین" کے الفاظ آئے ہیں۔

(۱) لہذا شیخ الإسلام العلامة الحنفی محمد بن علی العنابی ادام اللہ علیہم، درس ترمذی: ۲۷۹/۱

## حدیث القلتین

امام شافعی اپنے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث القلتین والی روایت سے استدلال کرتے ہیں: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث".

اس حدیث میں مقدار قلتین کو کثیر قرار دیا گیا ہے، اس کے بھی متعدد جوابات حنفیہ کی طرف سے دیئے گئے ہیں۔

(۱)..... صاحب ہدایہ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ "لم يحمل الخبث" کے معنی ہیں کہ وہ نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا، بلکہ نجس ہو جاتا ہے۔

(۲)..... دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحاق پر ہے جو ضعیف ہے۔ (۱)

(۳)..... تیسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں سندا، متنا، معنی اور مصداقاً شدیداً اضطراب پایا جاتا ہے۔

## اضطراب فی السند

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ یہ روایت بعض طرق میں "عن الزهري عن سالم عن ابن عمر" کی سند سے مروی ہے، بعض میں "عن محمد بن جعفر عن عبيد الله عن ابن عمر" کی سند سے مروی ہے۔

پھر ولید بن کثیر کے بعض طرق میں "عن محمد بن جعفر بن الزبير" آیا ہے، اور بعض میں "عن محمد بن عباد بن جعفر" آیا ہے۔

پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے، بعض روایتوں میں ان کا نام "عبيد الله بن عبد الله بن عمر" اور بعض میں "عبد الله بن عبد الله بن عمر" مذکور ہے۔

نیز حماد بن سلمہ کے طرق میں وقف اور رفع کا بھی اضطراب پایا جاتا ہے، یعنی بعض طرق میں: "وقوف نبي ابن عمر" ہے، کما عند أبي داؤد، اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے، کما عند الترمذي -

(۱) الهامية، ۱/۳۵، باب الماء الذي يحوز به الوضوء وما لا يحوز به.

## اضطراب فی التمن

اور اضطراب فی التمن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں "إذا كان الماء للتمن لم يحمل الخبث" آیا ہے، اور بعض میں "قلین أو ثلاثاً" وارد ہوا ہے، نیز امام دارقطنی نے بعض روایات میں نقل کی ہیں جن میں "أربعين دلوياً" یا "أربعين غرباً" کے الفاظ مقول ہیں۔

## اضطراب فی المعنی

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ بقول صاحب قاموس تلمذ کے کئی معنی آتے ہیں، پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور منکا، یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے۔

## اضطراب فی الصدق

چوتھا اضطراب تلمذ کے صدق میں ہے، یعنی اگر تلمذ کے معنی بیکافی فرض کئے جائیں جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہے، تو بھی منکے حجم میں متفادات ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتاب بڑا منکا مراد ہے۔ (۱)

## دلائل احناف

اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے چار احادیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں:

(۱) - ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه".

(۲) - حدیث المنیقظ من منامہ : جو صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے

مروی ہے: "عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا استيقظ أحدكم من

نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده".

(۳) - حدیث ولوغ الكلب : جو صحیح مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ' قال رسول

الله صلى الله عليه وسلم " إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرفه ثم يغسله سبع مرار".

(۴) - حدیث وقوع الغارة في التمن : جو صحیح بخاری میں مروی ہے " إذا وقعت

(۱) راجع لتفصيل هذه الاضطرابات، لعب الرابة: ۱/۱۰۵، ۱۱۲، ۱۰۵، والتعليق فخص المطوع من آثار السنن ص: ۵۳.

الفارة فی السمن، فإن كان جامداً فالقوھا وما حولھا، وإن كان مالعاً فلا تقر بہوہ۔"

یہ تمام احادیث صحیح ہیں، اور پہلی حدیث آصح مانی الباب ہے۔ پہلی اور تیسری حدیث میں مانعات کے ساتھ نجاستِ حقیقیہ کے خلط اور ملنے کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد اور ٹھوس اشیاء کے ساتھ نجاستِ حقیقیہ کے خلط کا بیان ہے، اور دوسری حدیث میں نجاستِ متوہمہ کا بیان ہے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مانعات سے ملے یا جامدات سے، بہر صورت موجبِ نبت ہے، اس میں نہ تغیر احوال و صاف کی قید ہے اور نہ قکتین سے کم ہونے کی، ہاں مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے۔

### بولی صبی کا حکم اور اس کا طریقہ تطہیر

"عن أم فیس بنت محصن قالت : دخلتُ باین لی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یأکل الطعام فبال علیہ فدعا بماء فرشہ علیہ" (رواہ الترمذی)

شیر خوار بچہ کے پیشاب کے بارے میں داؤد ظاہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس نہیں ہے، جبکہ جمہور نجاستِ بولِ غلام کے قائل ہیں۔

پھر جمہور کے مابین بولِ غلام سے طہارت حاصل کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک بولِ غلام کو دھونے کے بجائے اس پر پانی کے چھینٹے مار دینا کافی ہے، جبکہ جاریہ کے بول میں غسل ضروری ہے۔

ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور فقہاء کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ بول جاریہ کی طرح بولِ غلام کا غسل بھی ضروری ہے، البتہ بولِ غلام رضیع (یعنی دودھ پینے والے بچے کے پیشاب) میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں، بلکہ غسلِ خفیف کافی ہے۔ (۲)

والاعلیٰ ائمتہ

امام شافعیؒ وغیرہ حدیث باب سے اور ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بولِ غلام کے ساتھ "نضح" یا "رش" کے الفاظ آئے ہیں، جن کے معنی چھینٹے مارنے کے ہے۔

حنفیہ کا استدلال اول تو ان احادیث سے ہے جن میں پیشاب سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے اور

(۱) راجع لمزید الفصل، درس ترمذی: ۲۷۵/۱-۱-۲۸۸، ومعات الطبع: ۲۴۳/۲

(۲) راجع، شرح مسلم للنووی: ۱۳۹/۱، وفتح الملہم: ۳۱/۳، باب حکم بول الطفل الرضيع وكيفية غسله۔

اسے نجس قرار دیا گیا ہے، یہ احادیث عام ہیں اور ان میں کسی خاص بول کی تخصیص نہیں۔

دوسرے بول غلام ہی کے سلسلہ میں حدیث میں "صبّ علیہ الماء" اور "اتبعہ الماء" بھی وارد ہوا ہے، جو غسل پر صریح ہے۔

ان وجوہات کی بناء پر شوافع کے استدلال کے جواب میں امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں "نضح" اور "رش" کے الفاظ آئے ہیں ان کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جو دوسری روایات کے مطابق ہوں اور وہ معنی ہیں غسل خفیف۔ نضح اور رش کے الفاظ جہاں چھینٹے مارنے کے معنی میں آتے ہیں وہاں غسل خفیف کے معنی میں بھی متعارف ہیں، اور خود امام شافعیؒ نے بعض مقامات پر ان الفاظ کی یہی تشریح کی ہے۔ (۱)

## زمین کی تطہیر کا طریقہ

"عن ابی ہریرۃ قال: دخل اعرابی المسجد..... فلم یلبث ان ہال فی المسجد فأسرع إلیہ الناس، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم أمر یقوا علیہ سجلاً من ماء... الخ" (رواہ الترمذی)

دخل اعرابی المسجد: اس اعرابی کے نام کے بارے میں بڑا اختلاف ہے، بعض نے اقرع بن حابس، بعض نے عیینہ بن حصن، بعض نے ذوالنحویرہ تمیمی، بعض نے ذوالنحویرہ یمانی ذکر کیا ہے، آخری قول راجح ہے۔

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے یا دوسرے طریقے سے بھی ہو سکتی ہے؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی بہانے کے علاوہ حفر اور بیس (کھودنے اور خشک ہونے) سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے۔ (۲)

(۱) جامع، درس ترمذی: ۲۹۹/۱، ونفحات الصلیح: ۲۸۱/۲

(۲) نظر لہذا المسئلۃ، معارف السنن: ۳۹۸/۱، وفتح الملہم: ۳۷/۳، باب وجوب غسل البول وغیرہ من النجاسات  
الناصلت فی المسجد... الخ.

## دلائل ائمہ

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں زمین کی تطہیر کے لئے مرز پانی بہانے کا ذکر کیا گیا ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل روایت اور آثار سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... ابوداؤد میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "کنث ابيت في المسجد لي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم و كنت فتى شاباً عزباً و كانت الكلاب تبول تقبل و تلبر في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكونوا يرشون شيناً من ذلك" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جفاف (خشک ہونے) سے زمین پاک ہو جاتی ہے۔

(۲)..... مصنف ابن ابی شیبہ میں ابو جعفر محمد بن علی الباقر کا اثر موجود ہے "قال زكوة الأرض

يسها".

(۳)..... مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں محمد بن الحنفیہ اور ابوقلابہ کا اثر بھی موجود ہے "إذا جفت

الأرض فقد زكت".

(۴)..... ابوقلابہ کا ایک اور اثر مصنف عبدالرزاق میں موجود ہے "جفوف الأرض

طهورها".

یہ سب آثار خلاف قیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک بہتر طریقہ تطہیر کو اختیار کیا

گیا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسرا طریقہ تطہیر جائز نہیں۔ (۱)

## بول ما یؤکل لحمہ کا حکم

"عن أنس أن ناساً من عرینة قد موا المدينة..... وقال: اشربوا من أبو الهار

الباهاء... الخ" (رواه الترمذی)

حدیث کے مذکورہ جملے سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں۔

پہلا مسئلہ "بول ما یؤکل لحمہ" کا ہے کہ وہ ظاہر ہے یا نہیں؟

(۱) ملخصاً من درس لرمذی: ۱/۳۰۳، کلامی نفعات الطہیح: ۲/۲۷۳، والدر المنصور: ۱/۳۶۳

چنانچہ امام مالک، امام محمد اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مسلک بھی یہ ہے کہ وہ طاہر ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف اور سفیان ثوری کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس ہے، البتہ امام ابو حنیفہ اس کو نجاست خفیہ قرار دیتے ہیں۔ (۱)

### متدلات ائمہ

امام مالک وغیرہ کا استدلال روایت باب کے اس جملہ سے ہے "اشربوا من ابوالہا والہا ہا"۔ لہذا اگر اونٹوں کا پیشاب پاک نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پینے کا حکم نہ دیتے۔

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے "استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه"۔ اس حدیث میں بول عام ہے جس میں بول مایوکل لحمہ بھی شامل ہے۔ حنفیہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت سعد بن معاذ کی وفات کے واقعہ سے ہے، جس میں آتا ہے کہ دفن کے بعد انہیں قبر نے زور سے بھینچا اور دبایا، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خبر دینے کے بعد فرمایا کہ یہ ان کے عدم تحرز عن البول یعنی پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے تھا۔

### حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے

ہیں:

(۱)..... آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی مطلع فرمایا گیا تھا، کہ اونٹ کے پیشاب کو پئے بغیر ان (عربین) کی شفاء اور زندگی ممکن نہیں، اس طرح یہ لوگ مضطر کے حکم میں آگئے تھے، اور مضطر کے لئے نجس چیز کا استعمال اور شرب جائز ہو جاتا ہے۔

(۲) ... دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اس کے خارجی استعمال کا حکم دیا تھا۔

(۳).... تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی تاریخ حضرت

ابو ہریرہ کی "استنزھوا من البول" والی حدیث ہے۔ (۲)

(۱) معارف السنن، ۲۷۳/۱، وانظر ايضا، تکملة فتح الملہم، ۲۹۸/۲، مسالہ بول مایوکل لحمہ

(۲) لوس لومدی، ۳۰۲/۱، وصفحات النلیح، ۲۸۸/۲



## دوسرا مسئلہ

اس حدیث کے تحت دوسرا مسئلہ ”تداوی بالمکرمات“ کا ہے، اس کے لئے ”کتاب الطب“ ملاحظہ فرمائیں۔

## وضوء بالنبیز کا مسئلہ

”عن عبد اللہ بن مسعود قال: سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم مافی اداونک؟ فقلت: نبیذ، فقال: تمرۃ طیبۃ وماء طہور، قال: فترضامنہ“ (رواہ الترمذی)  
نبیذ اس پانی کو کہتے ہیں جس میں کھجور وغیرہ ڈال کر مخلوط کر دیا جائے۔  
نبیذ کی تین قسمیں ہیں:

- (۱).... غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر متغیر، غیر طلو، رقیق، اس سے باتفاق وضو جائز ہے۔
- (۲).... مطبوخ مسکر غلیظ، جس کی رقت و سیلان ختم ہوگئی ہو، اس سے باتفاق وضو ناجائز ہے۔
- (۳).... جلور رقیق غیر مطبوخ غیر مسکر، اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور کئی مذاہب منقول

ہیں:

## مذاہب فقہاء

۱..... وضو جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو تیمم متعین ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک ہے، امام ابو یوسف بھی اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

۲..... وضو حتمی ہے، اور تیمم ناجائز ہے، یہ سفیان ثوری کا مسلک ہے، اور امام ابو حنیفہ کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔

۳..... امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کر لے بعد میں تیمم بھی کرے، امام اعظم کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

۴..... وضو واجب ہے، اور اس کے بعد تیمم مستحب ہے، یہ امام اسحاق بن راہویہ کا مسلک ہے۔  
علامہ کاسانی نے بدائع میں نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے آخر میں پہلے قول کی طرف رجوع کیا

تھا لہذا اب نیزہ سے عدم وضو پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔

دلائل ائمہ

حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے قول اول اور سفیان ثوریؒ کی دلیل ہے۔

لیکن امام ترمذیؒ اور جمہور محدثین اسے ناقابل استدلال کہتے ہیں کیونکہ اس کا مدار اوزید پر ہے،

جو مجہول ہیں۔

خود جمہور کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے "فلنم نجد و اماء لتیموا صعبدا" کہ ماء

مطلق نہ ہو تو تیمم کرو۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت حدیث باب کی وجہ سے مقید ہے کہ جب نہ پانی ہو اور نہ وہ

چیز ہو جو پانی کے حکم میں ہو تو تیمم کرو، اور نیزہ پانی کے حکم میں ہے، لہذا نیزہ کے وجود میں تیمم جائز نہیں۔ (۱)

### ماء مستعمل کا مسئلہ

ماء مستعمل اس پانی کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ حدث اصغر یا حدث اکبر کا ازالہ کیا گیا ہو، اس

کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ماء مستعمل طاہر بھی ہے اور مطہر بھی ہے، یعنی خود بھی پاک

ہے اور دوسری چیزوں کو بھی پاک کرنے والا ہے۔

اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا راجح قول یہ ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے۔

اور حنفیہ کے یہاں تین روایات ہیں، مشہور اور راجح یہی ہے کہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے، یہ امام

صاحبؒ سے امام محمدؒ کی روایت ہے۔

اور دوسری روایت امام صاحبؒ کی جس کے راوی امام ابو یوسفؒ اور حسن بن زیادؒ ہیں یہ ہے کہ وہ

نجس ہے، لیکن حسن بن زیادؒ سے نجس غلیظ اور امام ابو یوسفؒ سے نجس خفیف منقول ہے۔ (۲)

(۱) فرس لرملی: ۳۳۳/۱، وبعام الباری: ۳۲۵/۲، والدر المنطود: ۲۱۵/۱، والتفصیل فی لفحات التلیح

۲۵۸/۲:

(۲) راجع، الدر المنطود: ۱۹۷/۱، وکشف الباری، کتاب الغسل، ص: ۵۳۱، وکتاب الصلوٰۃ، ص: ۵۵۰، راجع

لتفصیل المطاہب، الموسوعۃ الفلہیہ، تحت مادۃ ماء: ۳۹/۳۵۹، ۳۶۳

## سورِ کلب کا مسئلہ

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : یغسل الإناء إذا ولغ بہ

الکلب سبع مراتب“ (رواہ الترمذی)

اس حدیث میں دلوں کو کلب یعنی کتے کا کسی مائع چیز میں منہ ڈال کر حرکت دینے کی وجہ سے برتن کے ناپاک ہو جانے اور پھر اس کو سات مرتبہ دھو کر پاک کرنے کا ذکر ہے، دراصل یہاں دو مسئلے ہیں، ایک مسئلہ سورِ کلب یعنی کتے کے جوٹھے کا ہے کہ اس سے برتن نجس ہوتا ہے یا نہیں، اور دوسرا مسئلہ تطہیرِ اناء کا ہے یعنی کتے کے جوٹھے سے اگر برتن نجس ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کا کیا طریقہ ہے؟

پہلا مسئلہ

سورِ کلب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک اس سے برتن نجس نہیں ہوتا، البتہ حدیث باب میں سات مرتبہ دھونے کا حکم معتدی (خلاف القیاس) ہے۔

جمہور کے نزدیک سورِ کلب نجس ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب صحیح مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولاہن بالتراہب“ اس میں ”ان یغسلہ“ کے الفاظ بتلاہ ہے ہیں کہ حکم غسل تطہیر کے لئے ہے، اور تطہیر اسی چیز کی ہوتی ہے جو نجس ہو، لہذا یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔ (۱)

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ سورِ کلب کے طریقہ تطہیر میں ہے، اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک تطہیر کے لئے تسبیح یعنی سات مرتبہ دھونا واجب ہے، امام مالکؒ بھی امر معتدی کے طور پر تسبیح کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تثلیث کافی ہے۔

## دلائل فقہاء

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تسبیح یعنی سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم تسبیح احتساب پر محمول ہے۔  
جبکہ ائمہ احناف کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:

(۱) ... حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ہے جو حافظ ابن عدیؒ نے "الکامل" میں ذکر کی ہے  
"عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا ولغ الکلب فی إناء أحدکم للیہرقہ ولیفعلہ ثلاث مرآت"۔

(۲) ... سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی موقوف روایت نقل کی گئی ہے "عن ابی ہریرۃ قال: إذا ولغ الکلب فی الإناء فأهرقہ ثم اغسلہ ثلاث مرآت"۔

واضح رہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود حدیث تسبیح کے راوی ہیں، لہذا ان کا یہ فتویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تسبیح کا حکم وجوب کے لئے نہیں ہے۔

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ قیاس سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ تسبیح واجب نہ ہو، کیونکہ وہ نجاستیں جو غلیظ ہیں اور ان کی نجاست قطعی دلائل سے ثابت ہے، اور جن میں طبعی کراہت اور استقدار بھی زیادہ ہے، مثلاً بول و براز حتیٰ کہ خود کلب کا بول و براز تین مرتبہ دھونے سے بالاتفاق پاک ہو جاتی ہیں، تو سو رکب جس کی نجاست نہ غلیظ ہے نہ قطعی اور نہ بول و براز سے زیادہ مستقدر، اس میں تسبیح کا حکم معقول کیسے ہو سکتا ہے، لہذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم احتساب کے لئے ہے، چونکہ کتے کے لعاب (تھوک) میں نیت (زہر) زیادہ ہوتی ہے، اس سے یقینی طور پر بچانے کے لئے یہ ہدایت دی گئی کہ اسے سات مرتبہ دھولیا جائے، اسی لئے اس کو مٹی سے مانجھنا بھی مستحب قرار دیا۔ (۱)

## سورہ برہہ کا مسئلہ

"عن کبشۃ بنت کعب بن مالک ..... فقال (أبو قتادۃ): إن رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم قال: إنها لیست بنجس إنما هی من الطوائین علیکم أو الطوائف" (رواہ

(۱) والتحصیل فی دوس ترمذی: ۳۳۶/۱ - ہی - ۳۳۰، والترمذی المعجم: ۲۰۰/۱، وفتحات الصحیح: ۲۶۹/۲،

(العرملی)

”سورہ ہزہ“ یعنی ملی کے جو طے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

پنانچہ امام اوزائی کے نزدیک سورہ ہزہ نجس ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک باکراہت طاہر اور پاک ہے۔

اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے، پھر امام طحاوی مکروہ تحریمی کہتے ہیں، اور امام کرشی

مکروہ تنزیہی، اکثر حنفیہ نے کرشی کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور کراہت تنزیہیہ پر فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

دلائل فقہاء

امام اوزائی کا استدلال مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، ”قال کان النبی

صلی اللہ علیہ وسلم یاتی دار قوم..... قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم السنور سبع“.

اس حدیث میں ملی کو درندہ قرار دیا گیا، اور درندوں کا سورہ نجس ہوتا ہے۔

لیکن علامہ بیہقی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ولیفہ عیسیٰ بن المسیب

وہو ضعیف“ کہ اس حدیث کے ایک راوی عیسیٰ بن المسیب ہے، اور وہ ضعیف ہیں، علاوہ ازیں اگر اس

استدلال کو تسلیم بھی کیا جائے تب بھی ہزہ علت طواف یعنی گھروں میں زیادہ گھومنے اور چکر لگانے کی بناء پر

اور عموم بلوٹی کی بناء پر سورہ سبع کے حکم سے خارج ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث باب سے ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمدؓ کی دلیل طحاوی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے ”عن ابی ہریرۃ عن

النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال طہور الإناء إذا ولغ فیہ الہران یغسلہ مرۃ أو مرتین“.

اسی طرح امام طحاوی نے حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے ”یُغسل الإناء من الہر کما

یُغسل من الکلب“.

جمہور کی استدلال حدیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ کراہت تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے، لہذا یہ

روایت بیان جواز پر محمول ہے، اور طحاوی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کراہت پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ

خود حدیث باب میں آپؐ نے عدم نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے، شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس

کا مطلب یہ ہے کہ سورہ ہرہ اپنی اصل کے اعتبار سے نجس ہے، لیکن عموم بلوئی کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی، یہ علت خود کراہت تزہیمی پر دلالت کرتی ہے۔ (۱)

### سورہ ہرہ کا مسئلہ

"عن جابر قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أنتوضأهما الفضل الحمر  
قال: نعم" (مشکوٰۃ المصابیح، شرح السنہ)

"سورہ ہرہ" یعنی گدھے کے جوٹھے کے بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ اس بارے میں فقہاء کے مذاہب یہ ہیں:

#### امام شافعی کا مسلک

امام شافعی کے نزدیک گدھے کا جوٹھا پاک ہے، وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس کا چمڑا مشتمل ہے یعنی اس سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے، لہذا اس کا سورہ پاک ہے۔  
لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ جوٹھے کا تعلق بلا واسطہ گوشت کے ساتھ ہے چمڑے کے ساتھ نہیں اور گوشت ناپاک ہے، اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور اسی سے لعاب کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا چمڑے سے انتقال کے جائز ہونے کی وجہ سے جوٹھے کی طہوریت پر استدلال درست نہیں۔

#### امام ابو حنیفہ کا مسلک

امام ابو حنیفہ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ سورہ ہرہ ناپاک ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ سورہ ہرہ ناپاک نہیں ہے، اور یہی راجح ہے، کیونکہ اس کے بارے میں احادیث متعارض ہیں۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سورہ نجس ہے، چنانچہ بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت ہے "فہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن لحوم الحمر الاہلیۃ یوم خیبر"۔ اس روایت سے ظہور ہوا ہے کہ سورہ ہرہ ناپاک ہے اور اس کے لعاب کی نجاست ثابت ہوتی ہے۔

اور ابو داؤد میں حضرت غالب بن ابی جرح کی روایت موجود ہے، انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

(۱) والعصیل فی درس ترمذی، ۳۳۱/۱، والمر المنہود: ۲۰۵/۱، وللمحات التحقیق: ۲۶۳/۲

وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! قحط سالی بہت شدید ہے اور میرے پاس سوائے حمرالبیہ کے کچھ نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اطعم اہلک من سمین حمرک"۔ اس سے لحم اور لعاب حمرک طہارت ثابت ہوتی ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے لحم حمار کی طہارت اور حضرت ابن عمرؓ سے اس کی کراہت منقول ہے۔

نیز قیاس بھی متعارض ہیں اس لئے کہ اگر گدھے کے گوشت کی طرف خیال کیا جائے تو مظلوم بہن ہے کہ ناپاک ہے کیونکہ اس کا گوشت بالاتفاق حرام ہے، اور اگر پسینہ کی طرف خیال کیا جائے تو مظلوم بہن ہے کہ پاک ہے کیونکہ گدھے کا پسینہ بالاتفاق پاک ہے، ان مذکورہ بالا وجوہات کی بناء پر سور حمار مطہر ہے۔ (۱)

### سور سباع کا مسئلہ

"عن جابر قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أنتوضأبما أفضلت العمر قال: نعم، وبما أفضلت السباع كلها" (مشکوٰۃ المصابیح، شرح السنن)

"سور سباع" یعنی درندوں کے جوٹھے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرات حنفیہ کے نزدیک سور سباع نجس اور ناپاک ہے۔ لیکن حضرات شوافع طہارت کے قائل ہے۔ (۲)

### دلائل فقہاء

حضرات شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں سور سباع سے وضو کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

حضرات حنفیہ مؤطا امام مالکؒ کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ہے کہ حضرت عمرؓ قافلہ کے ہمراہ جس میں حضرت عمرو بن العاصؓ بھی تھے سز کر رہے تھے اور جب قافلہ ایک حوض پر پہنچا تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے حوض کے مالک سے دریافت کیا "هل ترذ حوضك السباع؟" حضرت

(۱) نفعات الطبیح: ۲/۲۶۶ بصرف و زیادة من المرث علی عن والدہ .

(۲) مرآة المفاتیح: ۲/۶۲

عمر دین العاصم کا یہ استفسار اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سور سباع نجس ہے ورنہ اس استفسار کی حاجت نہ ہوتی لیکن حضرت عمر نے حوض کے مالک کو یہ کہہ کر "یا صاحب الحوض الا تخیرنا". خبر دینے سے منع کر دیا اور منشاء یہ تھا کہ محض احتمال کے پیش نظر پانی کو نجس نہیں کہا جائے گا۔

ایسے ہی لحم سباع چونکہ نجس ہے اس لئے ان کا لعاب بھی نجس ہوگا، کیونکہ وہ متولد من اللحم یعنی گوشت سے پیدا ہوا ہے، لہذا سور سباع کو بھی نجس کہا جائے گا، کیونکہ اس کا اختلاط لعاب کے ساتھ ہوتا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دو ماہ کثیر پر محمول ہے کیونکہ مکہ اور مدینہ کے درمیانی حوض ماہ کثیر تھے، اس کا قرینہ ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نزل عن الحياض بین مکة والمدینة یردھا السباع والکلاب والحمیر... الخ". اس حدیث میں کلاب (کتوں) کا بھی ذکر ہے حالانکہ کلاب کا جھوٹا بالاتفاق نجس ہے لہذا یہاں تاویل ضروری ہے کہ حدیث باب ماہ کثیر پر محمول ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب نواقض الوضوء

"شک فی الحدث" کا حکم

"عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا کان أحدکم فی الصلوۃ لم یجد حرکۃ فی دبرہ أحدث أو لم یحدث فأشکل علیہ فلا ینصرف حتی یسمع صوتاً أو یجد ریحاً... الخ" (رواہ ابو داؤد)

اگر کسی کو حدث یعنی بے وضوء ہونے کا یقین ہو، البتہ اس بات میں شک ہو رہا ہو کہ آیا حدث کے

(۱) معتمد التلیح لشیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ: ۲/۲۶۵



بعد وضوہ کیا تھا یا نہیں؟ ایسے فحش پر بالا جماع وضوہ لازم ہے۔

اور اگر یعنی طہارت حاصل تھی، اس کے بعد اس بات میں شک ہوا ہے کہ حدث لاحق ہوا یا نہیں؟ تو اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء کے نزدیک ایسے فحش پر وضوہ واجب نہیں ہے، خواہ یہ شک نماز کے اندر لاحق ہوا ہو یا نماز کے باہر۔ کیونکہ البقین لایزول إلا بمثلہ۔

حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر شک نماز کے اندر پیدا ہوا ہو تو وضو لازم نہیں اور اگر نماز کے باہر ہوا ہو تو وضو لازم ہے۔

امام مالکؒ کی اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں:

(۱) ایک قول تو جمہور کے مطابق ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اگر یہ شک اکثر ہو جاتا ہو تو پھر وضو لازم نہیں اور شک کثرت سے لاحق نہ ہوتا ہو تو پھر شک کے ساتھ نماز نہ پڑھے، بلکہ وضو کر لے۔

(۳) ایک قول یہ ہے کہ شک مطلقاً ناقض وضو ہے۔

(۴) ایک قول یہ ہے کہ خارج صلوٰۃ میں ناقض ہے، نہ کہ داخل صلوٰۃ میں۔ (۱)

داخل صلوٰۃ اور خارج صلوٰۃ میں فرق کی وجہ

داخل صلوٰۃ اور خارج صلوٰۃ میں فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدیث باب میں "لھی الصلوٰۃ" کی قید مذکور ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر داخل صلوٰۃ میں حدث کو ناقض قرار دیا جائے تو اس سے ابطال عمل لازم آتا ہے، اور یہ "لا تبطلوا اعمالکم" کے خلاف ہے۔ اور خارج صلوٰۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ (۲)

(۱) راجع لتفصیل المذاهب، الدر المختار مع رد المحتار: ۱/۱۱۱، و المحلی لابن قدامة: ۱/۱۲۶، و مختصر

احلاف العلماء: ۱/۲۵۳

(۲) الدر المختار، المعروف بطبرہرانی: ۱/۱۰۳

## حاصل کلام

حاصل یہ کہ جمہور کے نزدیک یعنی طہارت کے بعد شک فی المحدث ناقض وضو نہیں ہے اور نہ ہی وضو لازم ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک ان کے مشہور قول کے مطابق شک ناقض وضو ہے اور شک طاری ہونے کی صورت میں وضو لازم ہے۔

حدیث باب جمہور کے مذہب کی صریح دلیل ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث باب میں جس شخص کو نماز نہ چھوڑنے کا حکم دیا ہے یہ ایسا شخص ہے جس کو شک کرنے کی عادت ہوگئی ہے، ظاہر ہے کہ ایسے شخص کے واسطے اگر نقض وضو کا حکم ہوگا تو سخت حرج میں پڑ جائے گا۔ لیکن جمہور علماء فرماتے ہیں کہ حدیث باب عام ہے، اس میں کثرت شک والا شخص بھی داخل ہے اور وہ شخص بھی جس کو کثرت سے شک نہیں ہوتا۔ (۱)

## ” وضو من ریح القبل “ کا حکم

” قال ابن المبارک : إذا خرج من قُبَل المرأة الريح وجب عليها الوضوء “

(جملع الرمذی)

اس پر اتفاق ہے کہ خروج ریح من لذب بر ناقض وضو ہے، البتہ خروج ریح من القبل یعنی آگے کی طرف سے ہوا کا نکلنا ناقض وضو ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک ریح قبیل مطلقاً غیر ناقض وضو ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ناقض وضو ہے۔

حنفیہ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے موافق ہے کہ ریح قبیل سے وضو نہیں نوتا، شیخ ابن ہمام نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ریح القبل در حقیقت ریح ہی نہیں ہوتی، بلکہ وہ محض عضلات کا اختلاج ہوتا ہے، جو ناقض وضو نہیں، اس کے علاوہ اگر اسے ریح تسلیم بھی کیا جائے تو صاحب ہدایہ اور صاحب بحر الرائق کے قول کے مطابق ریح قبیل محل نجاست سے گذر کر نہیں آتی، اس لئے ناقض وضو نہیں ہوتی، البتہ مفہاۃ (۲) کے

(۱) کنف الداری، کنف الوضوہ، ۱۳۷/۵، ۱۵۰۰

(۲) مفہاۃ، اس صورت کو کہتے ہیں جس کے پیشاب و باغافہ کے راستے طے ہوئے ہوں۔

بارے میں احناف میں اختلاف ہے، کہ اس کا وضو صحیح ٹیل سے ٹوٹتا ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں علامہ شامی نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

(۱)۔ ایک یہ کہ مفساۃ پر وضو واجب ہے۔

(۲)۔ دوسرا یہ کہ اگر صحیح ٹیل مٹین (بدبودار) ہو تو وضو واجب ہے، کیونکہ اس صورت میں یقین ہے کہ یہ محل نجاست سے ہو کر آئی ہے، اور اگر صحیح مٹین نہ ہو تو ناقض وضو نہیں۔

(۳)۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مفساۃ پر بھی وضو واجب نہیں، البتہ اس کے لئے مستحب اور بہتر ہے اسی آخری قول پر فتویٰ بھی ہے، بہر حال مفساۃ کے حق میں احتیاط اسی میں ہے کہ وضو کر لے۔ (۱) والشمالم

## ” وضو من النوم “ کا حکم

”عن ابن عباسؓ انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم ..... قال: إن الوضوء لا يجب إلا على من نام مضطجعاً فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله“ (رواه الترمذی)

وضو من النوم کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں چنانچہ علامہ نوویؒ نے آٹھ اور علامہ بیہقیؒ نے دس اقوال نقل کئے ہیں، لیکن درحقیقت ان اقوال کا خلاصہ تین قول ہیں:

(۱)..... نوم مطلقاً غیر ناقض ہے، یہ مسلک حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت شعبہؓ سے منقول ہے۔

(۲)..... نوم مطلقاً ناقض ہے، خواہ قلیل ہو یا کثیر، یہ قول حضرت حسن بصریؒ، امام زہریؒ اور امام اوزاعیؒ سے منقول ہے۔

(۳)..... نوم غالب ناقض ہے اور نوم غیر غالب غیر ناقض ہے، یہ مسلک ائمہ اربعہ اور جمہور کا ہے۔ (۲)

درحقیقت اس تیسرے قول کے قائلین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نوم بنفسہ ناقض نہیں بلکہ مظنۃ خروج ریح کی وجہ سے ناقض ہوتی ہے، چونکہ یہ مظنہ معمولی نیند سے پیدا نہیں ہوتا، اس لئے یہ مسلک اختیار

(۱) درس ترمذی: ۳۰۶/۱، ونفحات التبیح: ۸۸/۲، والخصیل فی السعیة: ۱/۱۹۹، ۱۹۹، ۱۹۸

(۲) وتفصیل المذاهب فی شرح مسلم للنووی: ۲۶۳/۱، وعمدة القاری: ۱۱۰۰، ۱۰۹/۳، والدر المنثور: ۱

کیا گیا کہ نوم غیر غالب ناقض نہیں، البتہ نوم غالب یعنی ایسی نیند جس سے انسان بے خبر ہو جائے اور استرخاء مفصل یعنی جوڑوں کا ڈھیلا ہونا تحقق ہو جائے ناقض وضو ہے، چونکہ حالت نوم میں خروج ریح کا علم نہیں ہو سکا اس لئے استرخاء مفصل کو شرعاً خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ حدیث باب میں "إذا اضطجع استرخت مفاصله" کے الفاظ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کا مدار استرخاء مفصل پر ہے، لہذا اگر استرخاء مفصل کے باوجود کسی کو عدم خروج کا یقین ہو تب بھی ناقض وضو ہو جائے گا، جیسا کہ سفر کو قائم مقام مشقت کر کے قصر کا مدار اسی پر رکھ دیا گیا ہے۔

### نوم غالب کی تحدید میں اختلاف

پھر تیسرے قول والوں میں استرخاء مفصل اور نوم غالب کی تحدید میں اختلاف ہو گیا، امام شافعی نے زوال مقعد عن الارض کو استرخاء مفصل کی علامت قرار دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک زوال مقعد کے ساتھ ہر نیند ناقض ہوگی۔

حنفیہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ نوم اگر بیعت صلوة پر ہو تو استرخاء مفصل نہیں ہوتا، لہذا ایسی نیند ناقض نہیں ہے، اور اگر نوم غیر بیعت صلوة پر ہو تو پھر اگر تماسک المقعد علی الارض باقی ہے، تو ناقض نہیں ہے، اور اگر تماسک فوت ہو گیا تو ناقض ہے، مثلاً اضطجاع سے یا تقا پر لیٹنے سے یا کروٹ پر لیٹنے سے، اسی طرح اگر کوئی شخص ٹیک لگا کر بیٹھا ہو اور اسی حالت میں سو جائے تو اگر نوم اس قدر غالب ہو کہ ٹیک نکال دینے سے آدی گر جائے تو یہ نوم بھی ناقض ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تماسک فوت ہو گیا۔

بہر حال جمہور نے حدیث باب کا مطلب یہ بتایا ہے کہ نوم غیر غالب جس میں استرخاء مفصل نہ ہو ناقض وضو نہیں ہوتی، اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اضطجاع سے اس لئے تعبیر فرمایا کہ عموماً اس قسم کی نیند اضطجاع کی حالت ہی میں ہوتی ہے۔

### دلائل فقہاء

حضرات جمہور کا استدلال تو حدیث باب سے ہے جس کی تفصیل گذر چکی۔

البتہ جو حضرات نیند کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں ان کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث

سے ہے: "قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينامون ثم يقومون فيصلون

ولا یتوضون“.

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوم سے مراد نوم غیر غالب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ صحابہ کرامؓ کی یہ نیند نماز عشاء کے انتظار میں تھی اور ظاہر ہے کہ نماز کے انتظار میں نوم کا غالب ہونا مشکل ہے۔

اور جو حضرات نیند کو مطلقاً ناقض کہتے ہیں ان کا استدلال سنن داری میں حضرت علیؓ کی حدیث سے ہے ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وكاء السه العینان فمن نام فلیتوضاً“.

”و كساء“ اس ڈوری کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے تھیلی وغیرہ کو باندھا جاتا ہے۔ ”السه“ اصل میں برین کو کہتے ہیں یہاں پر حلقہ دبر مراد ہے، منشاء یہ ہے کہ جب تک انسان بیدار رہتا ہے تو خردیج ریح بے تکلف بلا ارادہ بالعموم نہیں ہوتا انسان کا اختیار اس پر رہتا ہے اور جب سو جاتا ہے تو یہ اختیار باقی نہیں رہتا، جس کی وجہ سے خردیج ریح کا قوی امکان رہتا ہے، بہر حال اس روایت میں نوم کو مطلقاً ناقض کہا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں مطلقاً نیند کا ذکر ہے مگر دیگر احادیث سے اس کو نوم مستغرق کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔ (۱) واللہ اعلم

## ”وضو مَمَامَسْتِ النَّارِ“ کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الوضوء مَمَامَسْتِ

النار“ (رواه الترمذی)

”وضو ماست النار“ یعنی آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے کی وجہ سے وضو واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ وضو ماست النار کے بارے میں صحابہ کی ابتدائی دور میں اختلاف تھا، لیکن علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وضو ماست النار واجب نہیں۔ (۲)

(۱) انظر لہدہ المسئلة، درس ترمذی: ۱/۳۰۷، ولو ضیحات شرح المشکوٰۃ: ۱/۵۲۳، ونفحات التلیح: ۲/۹۳

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی: ۱/۱۵۶، وفتح الملہم بشرح صحیح الإمام مسلم: ۳/۱۰۵، باب الوضوء ماست

جو حضرات وجوب کے قائل تھے وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال کرتے تھے، مثلاً

حدیث باب -

لیکن جمہوران بیشتر احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ ترمذی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "قال کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار"۔

حدیث باب کے جوابات

جمہور کی طرف سے حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے

ہیں:

(۱)..... "وضو ممامست النار" کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، اور اس کی دلیل ابوداؤد میں حضرت

جابرؓ کی روایت ہے "قال کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء

مما غیرت النار"۔

(۲)..... وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے، نہ کہ وجوب پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم سے وضو بھی ثابت ہے اور ترک وضو بھی، اور یہ استحباب کی شان ہے۔

(۳)..... اس باب میں وضو سے مراد وضوء اصطلاحی نہیں بلکہ وضوء لغوی ہے، یعنی ہاتھ منہ

دھونا، اس کی دلیل ترمذی میں حضرت عکراش بن ذویبؓ کی روایت ہے، جس میں وہ ایک دعوت کا واقعہ بیان

کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم اتينا بعاء فغسل رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يديه ومسح

ببلل كفيه وجهه وذراعيه وراسه وقال: يا عكراش هذا الوضوء مما غيرت النار"۔ (۱)

## "وضو من لحوم الإبل" کا حکم

"عن البراء بن عازب قال: سئل رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن الوضوء من

لحوم الإبل فقال: توضؤوا منها" (رواه الترمذی)

"وضو من لحوم الإبل" یعنی اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟

امام احمد اور امام اسحاق اگرچہ وضو ممامست النار کے قائل نہیں، لیکن وضو من لحوم الإبل کو واجب

کہتے ہیں، خواہ اس کا اکل بغیر طح کے کیوں نہ ہو یعنی اگر چہ وہ پکایا ہوا نہ ہو، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

جمہور کا مسلک یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لحوم الاہل واجب نہیں (۱)، اور حدیث باب من وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور یہ امر استحباب کے لئے ہے، اور استحباب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السوائی کی حدیث ہے "قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت لانا اهل بادية وماشية فهل نتوضا من لحوم الإبل والبانها؟ قال نعم، قلت فهل نتوضا من لحوم النعم والبانها؟ قال لا۔"

مذکورہ حدیث میں البان (دودھ) کا بھی ذکر ہے، حالانکہ البان اہل سے وجوب وضو کے نامہ احمد قائل ہیں نہ امام اسحاق، جب وضو من البان الاہل بالا جماع استحباب پر محمول ہے تو وضو من لحوم الاہل بھی اسی پر محمول ہوگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اب سوال یہ ہے کہ خاص طور سے لحوم اہل پر یہ حکم کس وجہ سے لگایا گیا؟ اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ نے یہ دیا کہ دراصل اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کے لئے حرام کر دیا گیا تھا، لیکن امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے لئے جائز کر دیا گیا، لہذا اباحت کے شکرانہ کے طور پر وضو کو مشروع و مستحب کر دیا گیا۔ (۲)

نیز لحوم والبان اہل میں دسومت (چکنائٹ) اور بوز زیادہ ہوتی ہے، اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا۔ (۳)

## "وضو من مس الذکر" کا حکم

"عن بسرة بنت صفوان أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ" (رواه الترمذی)

(۱) راجع، شرح صحیح مسلم للنورانی: ۱۵۸/۱

(۲) راجع، حجة الله البالغة: ۱۷۷/۱

(۳) درس ترمذی: ۳۱۴/۱، ولفحات الطلیح: ۸۵/۲

فقہاء و محدثین کے درمیان یہ مسئلہ معرکہ الآراء ہے کہ مس ذکر یعنی ذکر کا چھونا موجب وضو ہے

یا نہیں؟

چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر مس ذکر باطن الکف بلا حائل ہو تو ناقض وضو ہے، اور عورت کے مس فرج کا بھی یہی حکم ہے، اور مس درج بھی ناقض وضو ہے عندہ۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک مس ذکر و فرج و ذبر کسی سے وضو واجب نہیں، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

البتہ ان دو حضرات کی دوسری روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

شافعیہ کی دلیل حضرت بسرۃ بنت صفوانؓ کی روایت باب ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذکرہ فلا یصل حتی یتوضأ". اس میں انہوں نے باطن کف بلا حائل کی قید جمع الزوائد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ثابت کی ہے، جو مسد احمد وغیرہ میں مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من افضی بیدہ الی ذکرہ لیس دونہ ستر فقد وجب علیہ الوضوء".

حضرت بسرہؓ کی روایت کے بعض طرق میں مس فرج کا بھی ذکر آیا ہے چنانچہ دارقطنی (۱/۱۳۷) میں اسماعیل بن عیاش کے طریق سے یہ الفاظ مروی ہیں "وإذا مست المرأة قبلها للوضوء" اس سے امام شافعیؒ نے مس فرج امرأۃ سے وجوب وضو کا حکم مستنبط کیا ہے۔

حنفیہ کی دلیل ترمذی میں حضرت طلق بن علیؓ کی روایت سے ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال هل هو الا مضغة منه او بضعة منه" کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ وہ تو صرف جسم کا ایک ٹوٹرا ہے یا جسم کا ایک حصہ ہے۔

مدار اختلاف

در اصل اس باب میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے، اس باب میں دو حدیثیں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، ایک حضرت بسرہؓ کی روایت جس سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں، دوسری حضرت طلق



بن علیؑ کی روایت جس سے احناف استدلال کرتے ہیں، اب مسئلہ یہ ہے کہ ان میں سے کونسی حدیث کو اختیار کیا جائے؟

انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ قابل استدلال ہیں، اگرچہ تھوڑا تھوڑا کلام دونوں کی سندوں پر ہوا ہے۔ (۱)

لیکن امام اعظم ابوحنیفہؒ نے حضرت طلحہؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

### حضرت طلحہؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح

(۱)..... اگر حضرت بسرہ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت طلحہؓ کی روایت کو بالکل تہ چھوڑنا پڑتا ہے، حالانکہ سند اوہ بھی قابل استدلال ہے، اس کے برخلاف اگر حضرت طلحہؓ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت بسرہ کی حدیث کا ترک لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اسے استہاب پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

(۲)..... تعارض احادیث کے وقت ایک فیصلہ کن چیز صحابہ کرام کا تعامل اور ان کے آثار ہونے ہیں، اس لحاظ سے بھی حضرت طلحہؓ کی حدیث راجح ہے، کیونکہ صحابہ کرام کی اکثریت نے اسی کے مطابق عمل کیا ہے۔

(۳)..... تعارض احادیث کے وقت قیاس کی طرف بھی رجوع کیا جاتا ہے، اور قیاس سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ بول و برازی یعنی پیشاب و پاخانہ وغیرہ جو نجس العین ہیں ان کا چھونا کسی کے نزدیک بھی ناقض نہیں، لہذا اعضاء مخصوصہ (قبل و دبر) جن کا ظاہر ہونا متفق علیہ ہے ان کا مس اور چھونا بطریق اولیٰ ناقض نہ ہونا چاہئے، واللہ اعلم (۲)

## ”وضوء من مس المرأة“ کا حکم

”عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ“ (رواه الترمذی)

”وضوء من مس المرأة“ یعنی عورت کے چھونے اور مس کرنے سے وضو واجب ہو جاتا ہے

(۱) راجع للتفصیل، درس ترمذی للأستاذ المحترم شیخ الإسلام محمد نفی المنعمانی حفظهم الله تعالى: ۳۱۶/۱

(۲) والتفصیل فی درس ترمذی: ۳۱۵/۱، ونفحات التفتیح: ۹۷/۲

یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ کے نزدیک مس مرآة مطلقاً غیر ناقض ہے، مگر یہ کہ مباشرت فاحشہ ہو۔  
امام شافعیؒ کے ہاں اجنبی عورت کا مس مطلقاً ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بلا شہوت، البتہ  
محرم عورت اور نابالغ بچی کے مس میں ان کے دو قول ہیں، راجح قول کے مطابق ناقض نہیں ہے البتہ شافعیہ  
کے نزدیک صرف ایک شرط ہے، کہ وہ مس بلا حائل ہو۔

امام مالکؒ کے نزدیک تین شرائط کے ساتھ موجب وضو ہے، ایک یہ کہ کبیرہ ہو، دوسرے یہ کہ  
اجنبیہ ہو، یعنی محرم نہ ہو، تیسرے یہ کہ مس بالشہوة ہو۔

امام احمدؒ سے علامہ ابن قدامہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، ایک شافعیہ  
کے مطابق اور ایک مالکیہ کے مطابق۔ (۱)

### دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کے پاس اس مسئلہ میں کوئی حدیث موجود نہیں، بلکہ ان کا استدلال آیت قرآنی  
"اولمستم النساء" (من باب المفاعلة) سے ہے، اور وہ اس کو لمس بالید یعنی ہاتھ سے چھونے پر  
محمول کرتے ہیں، اور اس کے لئے حمزہ اور کسائی کی قراءت "اولمستم" (بصیغہ ثلاثی مجرور)  
سے استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ لفظ "لمس" کا اطلاق لمس بالید ہی پر ہوتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں عدم وجوب وضو پر احناف کے دلائل یہ ہیں:

(۱)..... حضرت عائشہؓ کی حدیث باب۔ "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل بعض

نساء لم یرح الی الصلوٰۃ ولم یتوضأ"۔

(۲)..... صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ "میں تہجد کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم کے سامنے لیٹی رہتی تھی، جب آپ سجدہ کرتے مجھے غز فرماتے، تو میں اپنے پاؤں ہٹا لیتی۔"

(۲)..... سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث ہے "عن عائشۃ قالت ان کان

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیصلی وانی لمعترضۃ بین یدیه اعتراض الجنازۃ حتی

(۱) النظر لخصم الملعب، المجموع شرح المہلب: ۳۰/۲، وضع الملعب: ۳۰۸/۳، اللؤلؤ الملعب فی ان لمس

إذا أراد أن يُؤنر متسنی برجله“.

ان روایات سے واضح طور پر مس امرأہ کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ”اولامستم النساء“ جماع سے کنایہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں اصل مقصود تیمم کا بیان ہے، اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ تیمم حدث اصغر اور حدث اکبر (۱) دونوں سے ہو سکتا ہے، ”اوجاء احدکم من الغائط“ سے حدث اصغر کو بیان کیا گیا، اور حدث اکبر کے لئے ”اولامستم“ کے کنائی الفاظ استعمال کئے گئے، اگر ”اولامستم“ کو بھی حدث اصغر پر محمول کر لیا گیا تو یہ آیت حدث اکبر کے بیان سے خالی رہ جائے گی۔

نیز ”لمستم“ باب مفاعلہ سے ہے جو مشارکت پر دلالت کرتا ہے، اور مشارکت جماع اور مباشرت قاحشہ ہی میں ہو سکتی ہے، رہی وہ قرأت جس میں ”لمستم“ (بصیغہ ثلاثی مجرد) آیا ہے وہ بھی جماع ہی سے کنایہ ہے، چنانچہ حافظ ابن جریر وغیرہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ یہاں جماع مراد ہے، حضرت ابن عباس نے اس کے استشہاد میں دوسری آیت ”وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن“ کو پیش کیا ہے، کہ یہاں بالاتفاق جماع مراد ہے کس بالید مراد نہیں، لہذا جس طرح لفظ ”مس“ جماع سے کنایہ ہو سکتا ہے، لفظ ”لمس“ بھی ہو سکتا ہے، خاص طور سے ان مذکورہ احادیث کی موجودگی میں جو ترک الوضو من اس پر دلالت کرتی ہیں۔ (۲)

”وضو من القی والرعاۃ“ کا حکم

”عن اسی السرداء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاء فتوضا... الخ“ (رو)

(ترمذی)

تے اور رعاۃ سے وضو کا مسئلہ ایک اصولی اختلاف پر متفرع ہے، وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک کوئی بھی نجاست جسم کے کسی بھی حصہ سے خارج ہو وہ ناقض وضو ہے، خواہ خروج نجاست عارۃً ہو یا خواہ بیماری

(۱) حدث اصغر سے مراد حدث ہے جو موجب وضو ہے اور حدث اکبر وہ ہے جو موجب غسل ہو۔

(۲) والتفصیل لی دوس ترمذی: ۱/۳۲۳، وفتح التلیح: ۱۰۵/۲

کی وجہ سے، یہی مسلک ہے حنابلہ اور امام اسحاق کا۔

اس کے برعکس امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ صرف اس نجاست کا خروج ناقض وضو ہوتا ہے، جو خود بھی معاد ہو اور اس کا مخرج یعنی نکلنے کی جگہ بھی معاد ہو، جیسے بول و براز، لہذا تہ، رعا ف اور خون ان کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ اس کا مخرج معاد نہیں، اور اگر سیلیمن (قبل وڈبر) سے بول و براز، منی، مذی، ودی اور ریح کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ بھی ان کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ مخرج تو معاد ہے لیکن خارج معاد نہیں، البتہ دم استحاضہ اگرچہ خارج غیر معاد ہے، لیکن امام مالک کے نزدیک اس سے قیاساً تو وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے لیکن امر تعہدی (خلاف القیاس ہونے) کے طور پر اس کو ناقض وضو مانتے ہیں۔

امام شافعی کے نزدیک مخرج کا معاد ہونا ضروری ہے، لیکن خارج کا معاد ہونا ضروری نہیں، لہذا اگر سیلیمن سے غیر معاد یعنی بول و براز کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ ان کے نزدیک ناقض ہے۔ (۱)

لہذا غیر سیلیمن سے کسی نجاست کے خروج سے نہ مالکیہ کے نزدیک وضو ٹوٹتا ہے، نہ شافعیہ کے نزدیک، جبکہ حنفیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔

### دلائل احناف

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ... حضرت ابوالدرداء کی حدیث باب۔ "عن ابی الدرداء ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاء فیوضاً، فلقیبٹ لوبان فی دمشق فذکرت ذلک له فقال: صدق، انا صبیٹ له وضوہ"۔

(۲) ... حضرت حمیم داری کی روایت ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الوضوء من کل دم سائل"۔

(۳) ... ابن ماجہ میں حضرت عائشہ کی مرفوع روایت ہے "قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصابہ فیء اور عاف او قلس او مذي فلینصرف فلیبعر ضائم لیبین علی صلواتہ وهو فی ذلک لا یتکلم"۔

(۱) نظر لہذا المصاحف، المحققین لابن قدامہ: ۱/۱۱۱، ولیل الأوطار: ۱/۲۲۳، والسطح: ۱/۲۱۸

## امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱).... پہلا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جسے امام بخاریؒ نے تعلقاً نقل کیا ہے "وینذکر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوة ذات الرقاع فرمی رجل .. .... بسهم فنزفه الدم فرکع وسجد ومضى فی صلواته " اس واقعہ کی تفصیل امام ابوداؤدؒ نے سند روایت کی ہے، یہ صحابی جنہیں تیر لگا تھا حضرت عباد بن بشرؓ تھے۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں، اور بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر کے دوسری احادیث کے مقابلہ میں صحابی کا فعل حجت نہیں ہو سکتا، پھر اگر اس حدیث سے عدم انتقاض وضو یعنی وضو نہ ٹوٹنے پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس سے خون کی طہارت پر بھی استدلال درست ہونا چاہئے اس لئے کہ ابوداؤدؒ کی تصریح کے مطابق ان کو تین تیر لگے تھے، اس لئے یہ ممکن نہیں کہ ان کے کپڑے خون سے لٹوٹ نہ ہوئے ہوں "فما هو جوابکم عن نجاسة الدم فهو جوابنا عن انتقاض الوضوء".

یہ جواب تو الزامی تھا، اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عبادؓ نماز اور طہارت قرآن کی لذت میں اس قدر مجھوتے تھے کہ یا تو انہیں خون نکلنے کا پتہ ہی نہ چلایا چلا بھی تو غلبہ لذت کی وجہ سے نماز نہ توڑ سکے، یہ غلبہ حال اور استغراق کی کیفیت تھی، جس سے کوئی مسئلہ مستحکم نہیں کیا جاسکتا۔

(۲).... ان حضرات کا دوسرا استدلال بخاریؒ میں حضرت حسن بصریؒ کے قول سے ہے، کہ

"ما زال المسلمون يصلون فی جراحاتهم".

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت حسن بصریؒ کی مراد وہ زخم ہیں جن سے خون نہ بہ رہا ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں صحیح سند کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، "انسا کان لا یری الوضوء من الدم الا ما کان ساللاً" (۱)۔

☆☆☆

## باب المسح علی الخفین

## مسح علی الخفین کی مدت

”عن خزیمۃ بن ثابت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه سئل عن المسح علی

الخفین فقال: للمسافر لثث وللمقیم یوم“ (رواه الترمذی)

یہ حدیث اس بارے میں جمہور کی صحیح اور مرتع دلیل ہے کہ مسح علی الخفین کی مدت مقیم کے لئے

ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں۔

جمہور کے برخلاف امام مالک اور لیث بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ مسح کی کوئی مدت مقرر نہیں، بلکہ

جب تک موزے پہنے ہوئے ہوں ان پر مسح کیا جاسکتا ہے، امام مالک کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے

ہے۔

(۱)..... ابو داؤد میں حضرت خزیمہ بن ثابت کی روایت ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

المسح علی الخفین للمسافر لثلاثة أيام وللمقیم یوم وليلة، قال ابو داؤد: رواه منصور بن

المعتمر عن ابراهیم التیمی باسناده قال فیہ ”ولو استزدناہ لزدانا“۔ اس حدیث کے آخری جملہ

یعنی ”ولو استزدناہ لزدانا“ سے معلوم ہوتا ہے کہ توقيت مسح یعنی مسح کو وقت کے ساتھ موقت کرنا لازم

نہیں۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جملہ سے عدم توقيت پر استدلال

درست نہیں، اس لئے کہ ”لو“ کلام عرب میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کے لئے آتا ہے، لہذا اس حدیث کا

مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ صلی اللہ

علیہ وسلم زیادتی فرمادیتے، لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی۔

(۲)..... امام مالک کا دوسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابی بن عمارہ کی روایت سے ہے ”إنہ

قال یا رسول اللہ! المسح علی الخفین؟ قال نعم قال یوماً؟ قال..... ویومین، قال لثلاثة؟

قال نعم وما شئت“ اس روایت میں تصریح ہے کہ توقيت ضروری نہیں ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سنداً ضعیف ہے، چنانچہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں، ”وقد

اختلف في اسناده وليس هو بالقوي". (۱)

## مسح اعلیٰ الخف پر ہو گا یا اسفل الخف پر

"حدثنا الوليد بن مسلم اخبرني ثور بن يزيد عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة عن المغيرة بن شعبه أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح اعلی الخف واسفله" (رواه الترمذي)

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسح علی الخفین اعلیٰ الخف اور اسفل الخف دونوں پر کرنا چاہئے یا فقط اعلیٰ الخف پر؟

چنانچہ امام شافعی اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلیٰ و اسفل دونوں جانبوں میں ہوگا، پھر امام مالکؒ تو جانبین کے مسح کو واجب کہتے ہیں، اور امام شافعی اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

خفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف اعلیٰ الخف کا مسح ضروری ہے، اور اسفل خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے۔ (۲)

متدللات ائمہ

امام شافعی اور امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حضرات خفیہ اور حنابلہ ترمذی میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین ظاہرہما".

نیز ابوداؤد میں اسناد حسن کے ساتھ حضرت علیؓ کا ارشاد مروی ہے "عن علیؓ قال: لو کان اللبین بالرأی لکان اسفل الخف اولیٰ بالمسح من اعلاه، وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ".

(۱) مختصر آمن درس ترمذی: ۳۳۳/۱، و کلماتی لطعات الطیح: ۲/۲۹۳، وضع الملهم: ۱۸/۳، باب الترتیب فی المسح علی الخفین.

(۲) راجع، معارف السن: ۳۳۹/۱

## حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں "ہذا حدیث معلول، وسالت ابازرعة ومحمد ابی عنی البخاری عن هذا الحدیث، لقالا: لیس بصحیح، وکذا ضعفه ابو داؤد".

امام ابوزرعہ، امام بخاری، امام ابوداؤد اور امام ترمذی یہ چار جلیل القدر ائمہ حدیث اس حدیث کی تصحیح پر متفق ہیں اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہ ہوگی۔

رہا اس حدیث کو معلول کہنا اس کی ایک وجہ (۱) یہ ہے کہ ثور بن یزید سے سوائے ولید بن مسلم کے کسی نے اس روایت کو مستند نقل نہیں کیا، سب "عن کاتب المغیرہ" کے بعد "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نقل کرتے ہیں، مغیرہ کا واسطہ کوئی ذکر نہیں کرتا لہذا یہ روایت کاتب المغیرہ کی مرسل ہے اور ولید بن مسلم کو وہم ہوا ہے اس لئے انہوں نے اس کو مستند روایت کیا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں دو طرح سے انقطاع پایا جاتا ہے، ایک یہ کہ امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ ثور بن یزید کا سماع رجاہ بن حیوہ سے ثابت نہیں اور دوسرا یہ کہ رجاہ بن حیوہ کے کاتب مغیرہ سے سماع مکمل کام کیا گیا ہے اور اس کو تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ (۲)

## مسح علی الجورین کا مسئلہ

"عن المغیرة بن شعبه قال: توضأ النبي صلى الله عليه وسلم ومسح على الجورين

والعین" (رواه الترمذی)

"جسوزب" سوت یا اون کے موزوں کو کہتے ہیں، اگر ایسے موزوں پر دونوں طرف چڑا بھی تپاھا ہوا، تو اسے جلد کہتے ہیں، اور اگر صرف نچلے حصے میں چڑا چڑھا ہوا ہو تو اسے منعل کہتے ہیں، اور اگر موزے پورے کے پورے ہوں، یعنی سوت وغیرہ کا ان میں بالکل دخل نہ ہو تو ایسے موزوں کو نظمین کہتے ہیں۔

نظمین، جورین مجلدین اور جورین معللین پر بالاتفاق مسح جائز ہے، اور اگر جورین مجلد یا منعل

(۱) حدیث اب کے معلول ہونے کی دیگر جرات کے لئے ملاحظہ فرمائیے، درس ترمذی: ۳۳۹/۱

(۲) درس ترمذی: ۳۳۷/۱، موضحات التلخیص: ۲۹۸/۲



نہ ہوں اور رقیق ہو یعنی ان میں ٹخنوں کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں تو ان پر مسح بالافتاق ناجائز ہے، البتہ جو زمین غیر مجلدین وغیر متقلین ٹخنوں پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، ٹخنوں کا مطلب یہ ہے کہ ان میں تین شرائط پائی جاتی ہوں:

- (۱)..... شفاف نہ ہوں، یعنی اگر ان پر پانی ڈالا جائے، تو پاؤں تک نہ پہنچے۔
  - (۲)..... مستسک بغیر استساک ہوں، یعنی بغیر بندش کے پنڈلی پر بندھے ہوئے ہوں۔
  - (۳)..... ان میں تابع مشی یعنی مسلسل چلنا ممکن ہو۔
- ایسے موزوں پر مسح کے جواز میں اختلاف ہے۔

### اختلاف فقہاء

جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ ان پر مسح جائز ہے۔  
امام ابو حنیفہ کا اصل مذہب عدم جواز کا ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے آخر میں جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا، لہذا اب اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ جو زمین ٹخنوں پر مسح جائز ہے۔ (۱)

### مسح علی العمامہ کا مسئلہ

”عن المغیرة بن شعبۃ قال: توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومسح علی الخفین

والعمامة“ (رواہ الترمذی)

”مسح علی العمامہ“ یعنی پگڑی پر مسح کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔  
چنانچہ امام احمد، امام اوزاعی، امام اسحاق اور کعب بن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفاء جائز ہے۔ (۲)

امام شافعی کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفاء تو درست نہیں، لیکن سر کی مقدار مفروض کا مسح کرنے

(۱) دوس ترمذی باختصار: ۳۲۹/۱، والدلائل فی لمحات التصحیح: ۳۰۰/۲

(۲) البتہ امام نے مسح علی العمامہ پر اکتفاء کے جواز کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں: (۱) عمامہ کا بحالت طہارت سر پہ ہونا، (۲) کسی ایسے کا جو مادہ کثوف (کلا) نہیں ہو، (۳) عمامہ کا اٹل طریق اسلین سر پہ ہونا، طریق مسلمین کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ پانچ ایک پانچ ٹھوڑی کے نیچے کا لایا ہو، یا پھر بیچ کی جانب شلہ چھوڑا گیا ہو، اگر یہ تین شرطیں پالی جائیں گی تو مسح علی العمامہ جائز ہے، ورنہ نہیں۔ دیکھئے

کے بعد سنتِ استیعاب عمامہ پر ادا کی جاسکتی ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنتِ استیعاب بھی مسحِ علی العمامہ سے ادا نہیں ہوتی۔ (۱)

دلائل فقہاء

چالیس جواز حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

نیز وہ حضرت بلالؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں "عن بلال أن النبي صلى الله

عليه وسلم مسح على الخفين والخمار... ای العمامة".

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال آیت قرآنی "وامسحوا بؤسکم" سے ہے کہ یہ قطعی ہے، اور مسح

علی العمامہ کی احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن نہیں۔ (۲)

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب اور مسح علی العمامہ کی دوسری حدیث کا تعلق ہے، جمہور کی طرف سے اس

کے جوابات اور تو جیہات یہ ہیں:

(۱)..... مسح علی العمامہ کی روایات محتمل التاویل ہیں، اور حافظ زبیلیؒ کے بقول جن روایتوں میں

مسح علی العمامہ کا ذکر ہے وہ مختصر ہیں، اصل میں "مسح علی ناصیئہ و عمامتہ" تھا جس کی مختصر شکل

صرف "علی عمامتہ" بن گئی، چنانچہ بعض روایات میں ناصیئہ کی تصریح موجود ہے، امام ترمذیؒ فرماتے

ہیں "و ذکر محمد بن البشار فی هذا الحدیث فی موضع آخر "انہ مسح علی ناصیئہ

و عمامتہ".

اس روایت کے پیش نظر یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی عمامہ کا مسح

نہیں فرمایا، لہذا اب مسح علی العمامہ کی تمام روایات کا محمل یہ ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی مقدار

مفروض کا مسح فرمایا، اس کے بعد عمامہ پر ہاتھ پھیرا، اور یہ عمل بیان جواز کے لئے تھا۔

(۲)..... بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسحِ رأس کے بعد

عمامہ کو درست فرمایا ہوگا، جسے راوی نے مسح علی العمامہ سمجھ لیا، لیکن یہ جواب کمزور ہے، کیونکہ یہ ثقہ راویوں کی

(۱) جامع، المعبر عن شرح المہذب: ۱/۳۰۷، وفتح الملہم: ۱۳/۳، باب المسح علی الناصیئہ و العمامة.

(۲) ملخص درس لرمادی: ۱/۳۵۱، وراجع للتفصیل، الدر المنصور: ۱/۲۸۴، وفتح الطہارۃ: ۱۹۰/۲.

فہم پر بدگمانی کی حیثیت رکھتا ہے۔

(۳)..... ایک جواب امام محمدؒ نے یہ دیا ہے کہ مسح علی العمامہ منسوخ ہو چکا ہے، چنانچہ مؤطا میں

لکھتے ہیں "بلنابن المسح علی العمامة کان فترک" (۱)۔

☆☆☆

## باب الغسل

### غسل میں دلک کی شرعی حیثیت

"عن عائشة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان

..... ثم یصب علی رأسه ثلاث غرف بیدیه... إلخ" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ غسل میں "دلک" یعنی ہاتھوں سے جسم کا ملنا ضروری ہے

یا نہیں۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک غسل میں صرف پورے جسم تک پانی پہنچانا ضروری ہے، "دلک" ضروری

نہیں، اس لئے صرف "انفاس" یعنی غوطہ لگانے کی صورت میں جمہور کے نزدیک غسل ہو جاتا ہے۔

البتہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ محض غوطہ لگانے اور جسم پر پانی بہانے سے غسل مکمل نہ ہوگا، بلکہ

دلک ضروری ہے۔

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے اور امام مالک کے خلاف حجت ہے۔ (۲)

### غسل فرض میں عورتوں کیلئے چھیا کھولنے کا حکم

"عن أم سلمة قالت: قلت: یا رسول اللہ ابی امراة أخذت ضفر راسی فانفضت

لغسل الجنابة؟ قال: لا، إلا ما یکفیک ان تحشی علی رأسک ثلاث حثیات ثم تفيضین

(۱) انظر لمريد الأحرمة، الدر المنصور: ۲۸۵/۱

(۲) إتمام الناری بنفیر بسیر: ۲/۳۳۰، وانظر أيضاً، درم ترمذی: ۱/۳۵۳، والدر المنصور: ۱/۲۶۸

علیک الماء، فتطہرین“ (رواہ مسلم)

جمہور فقہاء کے نزدیک عورتوں کے لئے غسل جنابت اور غسل حیض دونوں میں نقضِ ضغائر یعنی چٹا کھولنا ضروری نہیں، اگر بالوں کے اصول اور جڑوں تک پانی پہنچا جاتا ہے، اور اگر بغیر نقضِ ضغائر پانی بالوں کے اصول تک نہیں پہنچتا تو پھر نقضِ ضغائر ضروری ہے۔

جبکہ ابراہیم نخعیؒ مطلقاً عورت کے لئے نقضِ ضغائر کو واجب قرار دیتے ہیں۔

البتہ حسن بصریؒ اور امام طاووسؒ کے نزدیک یہ رخصت صرف غسل جنابت میں ہے کہ اس میں نقضِ ضغائر ضروری نہیں چونکہ وہ کثیر الوقوع ہے اور غسل حیض میں نقضِ ضغائر ضروری ہے، چونکہ وہ عموماً ایک ماہ کے بعد ہوتا ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

حضرت ابراہیم نخعیؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے: "إنہ یأمر النساء إذا اغسلن أن ینقضن رؤسهن".

حضرت حسن بصریؒ اور طاووسؒ حضرت ام سلمہؓ کی روایتِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں صرف غسل جنابت کا ذکر ہے، حیض کا ذکر نہیں کیا گیا۔

لیکن یہ روایت ان کے مدعی کے لئے مفید نہیں کیونکہ اسی روایت کے بعض طرق میں "الانقضہ للحيضة والجنابة" دونوں مذکور ہیں، اور قاعدہ ہے کہ روایتِ مشتملہ علی الزیادۃ کو ترجیح ہوتی ہے اس لئے زیادتی کا اعتبار ہوگا اور جنابت اور حیض دونوں میں عورتوں کے لئے نقضِ ضغائر لدفع المخرج ضروری قرار نہیں دیا جائے گا۔

اور حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا عورتوں کے غسل کے لئے نقضِ ضغائر کا حکم دینا اس صورت پر محمول ہے کہ جب اصولِ شعر تک پانی نہ پہنچتا ہو، یا یہ کہتے کہ یہ ان کا مذہب تھا اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ان تک نہیں پہنچی تھی، اور یا یہ کہا جائے گا کہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ حکم علی سبیل الوجوب نہ تھا بلکہ استحباً یا احتیاطاً وہ عورتوں کو غسل کے لئے نقضِ ضغائر کا حکم دیتے تھے۔ (۲)

(۱) راجع، شرح مسلم للروقی ۱/۱۵۰

(۲) راجع، المصدر السابق، ولغات الصلیح، ۲۲۱/۲، وکشف الباری، کتاب الحيض، ۳۹۰

## غسلِ فرض میں مرد کیلئے چٹیا کھولنے کا حکم

راہِ یہ مسئلہ کہ اگر مرد بھی صفائے ضروری کے لئے اس کا کھولنا ضروری ہے یا نہیں تو اس بارے میں صحیح یہی ہے کہ مردوں کے لئے نقضِ صفائے ضروری ہے، (۱) چنانچہ ابوداؤد میں ایک روایت ہے: "إلہم استفتوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک فقال: أما الرجل فلیبشر رأسہ، ولیبسلہ حتی یبلغ أصول الشعر وأما المرأة فلا علیہا أن لا تنقضہ لتغرف علی رأسہ اللات غرفان بکفیہا۔"

نیز مردوں کے حق میں حرج بھی نہیں ہے کیونکہ ان کے لئے حلق یعنی بال منڈانا بھی جائز ہے جبکہ عورتوں کے لئے حلق ممنوع ہے، اس لئے مردوں کے لئے نقضِ صفائے ضروری قرار دیا جائے گا۔ (۲)

## غسل سے پہلے اور بعد وضو کرنے کا حکم

"عن عائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یتوضأ بعد الغسل" (رواہ

الترمذی)

غسل سے پہلے وضو کے استحباب پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا اتفاق ہے، علامہ ابن عبدالبر اور ابن بطال وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

لیکن بعد کے علماء نے وضو قبل الغسل میں داؤد ظاہری اور ابو ثور کا اختلاف نقل کیا ہے، حتیٰ کہ حافظ ابن حجر نے ان دو حضرات کے اختلاف کی وجہ سے اجماع کے قول کو مردود کہا ہے۔ (۳)

اور جہاں تک غسل کے بعد وضو کرنے کا تعلق ہے، بعض حضرات نے اس کو واجب قرار دیا ہے۔

لیکن علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غسل کے بعد دوبارہ وضو نہیں

کیا جائے گا۔ (۴)

(۱) راجع، البحر الرائق: ۵۲/۱

(۲) صفحات التلیح: ۲۲۲/۲۰

(۳) فتح الباری: ۳۷۶/۱، ودرم ترمذی: ۳۵۵/۱، ولسطرنطویل هذه المنئلة، کشف الباری، کتاب الغسل

ص: ۱۳۸

(۴) الدر المنظر: ۳۷۶/۱، وکشف الباری، کتاب الغسل، ص: ۱۵۰

## التقاء ختائین سے وجوب غسل کا مسئلہ

"عن عائشة قالت: إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل، فلعنہ اللہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاغتسلنا" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ وجوب غسل کے لئے انزال ضروری ہے یا صرف التقاء ختائین سے بھی غسل واجب ہو جاتا ہے؟

چنانچہ صدر اول میں صحابہ کرام کی ایک جماعت اس بات کی قائل تھی کہ جب تک انزال نہ ہو محض اکسال یعنی التقاء ختائین سے غسل واجب نہیں ہوتا، لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ازواج مطہرات سے رجوع کے بعد تمام صحابہ کرام کا اس بات پر اجماع منعقد ہو گیا کہ محض التقاء ختائین سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

لہذا حدیث باب کی وجہ سے اب یہ حکم اجماعی ہے کہ محض التقاء ختائین سے بھی غسل واجب ہو جاتا ہے، انزال ضروری نہیں۔

البتہ صرف داؤد ظاہریؒ اب بھی وجوب غسل کے لئے انزال کو شرط قرار دیتے ہیں۔ (۱)  
اختلاف کے وقت قائلین عدم غسل کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے تھا "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إنما الماء من الماء".

اسی طرح صحیح مسلم میں حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے "عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال فی الرجل یأتی اہلہ ثم لا ینزل قال یغسل ذکرہ ویوضأ".

لیکن ان استدلالوں کا جواب ترمذی میں حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں موجود ہے "عن ابی بن کعب قال: إنما کان الماء من الماء رخصة فی أول الإسلام ثم نهي عنها" اس سے معلوم ہوا کہ "إنما الماء من الماء" کا یہ حکم منسوخ ہے، (۲) واللہ اعلم

(۱) جامع لہلہ المسئلة، فتح الباری: ۳۹۵/۱، وأرجز المسالك: ۲۸۹/۱، ومعارف السنن: ۳۴۷/۱، وبلبل  
المشهور: ۱۷۶/۲

(۲) ملخصاً من لوس ترمذی: ۳۵۵/۱، والتفصیل فی کشف الباری، کتاب الغسل، ص: ۱۳۵، ولفحات السليح  
۲۱۶/۲

## مسئلہ احتلام کی تفصیل

”عن عائشةؓ قالت: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجعد الليل ولا يذکر احتلاماً، قال: يغتسل“ (رواه الترمذی)

اس مسئلے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ خواب میں احتلام ہو لیکن اٹھنے کے بعد بدن اور کپڑے پر کوئی تری موجود نہ ہو تو بالاتفاق اس صورت میں غسل واجب نہیں ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد دیکھا کہ بدن یا کپڑے پر تری موجود ہے، اس صورت میں تفصیل اور کچھ تھوڑا سا اختلاف بھی ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں لکھی ہیں:

(۱) تری کے منی ہونے کا یقین ہو (۲) مذی ہونے کا یقین ہو (۳) ودی ہونے کا یقین ہو (۴) اولین میں شگ ہو (۵) آخرین میں شگ ہو (۶) طرفین میں شگ ہو (۷) تینوں میں شگ ہو۔  
پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں احتلام یاد ہو گا یا نہیں ہو گا، اس طرح کل چودہ صورتیں ہوئیں، ان میں سے مندرجہ ذیل سات صورتوں میں غسل واجب ہے:

(۱) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو، اور نمبر چار تا سات شگ کی چار صورتیں جبکہ خواب یاد ہو۔  
اور مندرجہ ذیل چار صورتوں میں غسل بالاتفاق واجب نہیں۔

(۱) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۴) مذی اور ودی میں شگ ہو اور خواب یاد نہ ہو۔  
اور مندرجہ ذیل صورتوں میں اختلاف ہے۔

(۱) منی اور مذی میں شگ ہو، اور خواب یاد نہ ہو (۲) منی اور ودی میں شگ ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) تینوں میں شگ ہو اور خواب یاد نہ ہو۔

ان صورتوں میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں، لہذا لکھی وجوب الموجب ”یعنی

جو چیز غسل واجب ہونے کا سبب ہے یعنی منی، اس کے وجود میں شگ ہے، اور شگ کی موجودگی میں وجوب حکم نہیں لگایا جائے گا۔ (۱)

طرفین حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں۔

اور امام ابو یوسف حدیث باب کو ان سات صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک موجب غسل ہیں، فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔ (۲)

## بذی سے ثوبِ نجس کی تطہیر کا طریقہ

”عن سهل بن سعد..... قلت: يا رسول الله! كيف بما يصيب ثوبي منه (أى من المذي) قال: يكفيك أن تأخذ كفأ من ماء فتضع به ثوبك حيث ترى أنه أصاب منه“  
(رواه الترمذی)

اگر کپڑے کو مذی لگ جائے تو اس کا طریقہ تطہیر کیا ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔  
امام احمد فرماتے ہیں کہ مذی کی تطہیر محض چھینے مارنے سے ہو جاتی ہے، جیسا کہ بول غلام میں بھی ان کے نزدیک نفع یعنی چھینے مارنا کافی ہے۔  
اثر ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ طہارت من المذی صرف غسل سے حاصل ہوگی۔

دلائل ائمہ

امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور کا استدلال صحیح بخاری میں ”واغسل ذکرک“ کے الفاظ سے ہے، کہ اس میں غسل ذکر کا حکم معتقل بالعلت ہے اور وہ علت اصابت مذی یعنی مذی کا لگ جانا ہے، لہذا کپڑے کا بھی یہی حکم ہوگا، کہ جب اس کو مذی لگ جائے تو وہ بھی دھویا جائے گا۔

اور یہ حضرات حدیث باب میں ”فتضح“ کے لفظ کو مطلق غسل پر یا غسل خفیف پر محمول کرتے ہیں۔ (۳)

(۱) راجع، البحر الرائق: ۵۶/۱، ومعارف السنن: ۳۵۵/۱

(۲) درس ترمذی: ۳۵۴/۱، ونصائح التنقیح: ۲۷/۲

(۳) درس ترمذی: ۳۶۰/۱



## خروجِ مذی کی صورت میں انٹین کے دھونے کا حکم

علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ خروجِ مذی فقط موجب وضو ہے موجب غسل نہیں۔

البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ خروجِ مذی کی وجہ سے صرف موضعِ اصابت یعنی مذی لگنے کی جگہ کو دھویا جائے گا یا ذکر کے ساتھ انٹین کو بھی دھویا جائے گا؟

امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ خروجِ مذی کی صورت میں جمیع ذکر کا دھونا واجب ہے، صرف موضعِ اصابت کا دھونا کافی نہیں ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت یہی ہے۔

جبکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ ذکر کے ساتھ ساتھ انٹین کا دھونا بھی واجب ہے، یہی امام اوزاعیؒ کی رائے ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ خروجِ مذی کی صورت میں صرف موضعِ اصابتِ مذی ہی کو دھویا جائے گا، ذکر و انٹین میں سے کسی کو عدمِ اصابت کی صورت میں دھونے کی ضرورت نہیں۔ (۱)

### جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال طحاوی میں حضرت علیؓ کی روایت سے ہے چنانچہ فرماتے ہیں "کت رجلاً ملأء وکانت عندي بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأرسلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال: توضأ واغسله "۔

یعنی "میں بکثرت مذی کے عارضہ میں مبتلا تھا، چونکہ میرے ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی تھیں اس لئے میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کسی کو مسئلہ دریافت کرنے کے لئے بھیجا، آپ نے فرمایا: کہ بس وضو کر لو اور "اُس" کو دھولو۔"

مخالفین کا استدلال اور اس کے جوابات

ذکر و انٹین کے غسل کے قائلین کا استدلال ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن سعد انصاریؒ کی

روایت سے ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں "فتغسل من ذلك فرجك وانثيك....." یعنی "تم مذی

(۱) انظر لهله المصنف ، أوجز المسالك ، ۴۳/۱ ، والمصنف لابن قدامة : ۱۱۲/۱ ، وفتح المصنف : ۶۰۶/۳

کی وجہ سے اپنی شرمگاہ اور انٹیمین کو دھو گے۔“

لیکن جمہور کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)..... ایک جواب یہ ہے کہ انٹیمین کا دھونا استحباب پر محمول ہے۔

(۲)..... امام طحاوی فرماتے ہیں کہ غسل انٹیمین کا یہ حکم تشریحاً نہیں بلکہ علا جا ہے، کیونکہ ٹھنڈا پانی

جس طرح قاطع بول ولبن ہے، اسی طرح قاطع نذی بھی ہے چونکہ انٹیمین ہی کے ساتھ نذی کا تعلق ہے۔ لہذا

یہ حکم علاج کے طور پر دیا گیا ہے۔

(۳)..... ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ چونکہ عام طور پر وہ لوگ یہ سمجھ کر کہ نذی کا معاملہ ”بول“

سے اخف ہے، اس قدر احتیاط نہیں کرتے تھے جس قدر کرنی چاہئے تھی، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

اس میں شدت کا حکم دیا اور فرمایا کہ ”ذکر“ کے ساتھ ”انٹیمین“ کو بھی دھولیا کرو۔ (۱)

## منی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ

”عن ہمام بن الحارث قال: ضاف عائشة ضیف..... قالت عائشة: لیم الفسد

علینا لربنا إنما کان یکفیه ان یفر کہ باصابعہ و ربما فرکتہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم باصابعی“ (رواہ الترمذی)

منی کی نجاست و طہارت کے بارے میں اختلاف ہے، اس میں حضرات صحابہؓ کے دور سے

اختلاف چلا آرہا ہے۔

صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ اور ائمہ میں سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے

نزدیک منی طاہر ہے۔ (۲)

جبکہ بعض صحابہ کرام جیسے حضرت عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم اور ائمہ میں سے

(۱) ملخصاً کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۶۳۳

(۲) علامہ دینی نے فرمایا کہ انسان کی منی کے بارے میں امام شافعیؒ کی منہ روایات ہیں:

(۱) آدمی اور عورت دونوں کی منی ناپاک ہے۔

(۲) - آدمی کی پاک اور عورت کی نجس ہے۔

(۳) - دونوں کی منی طاہر ہے، علامہ دینی نے فرمایا کہ ولید، دانش اور ابن ابی عمیر نے صحیح مسلم للوردی

سفیان ثوری، امام اوزاعی، امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے۔ (۱)

پھر امام مالک کے نزدیک منی چونکہ نجس ہے اس لئے صرف غسل سے طہارت حاصل ہوگی، فرک (کھرچنا) کافی نہیں، جبکہ احناف کے ہاں تفصیل ہے، صاحب درمختار نے فرمایا کہ "الغسل ان کان رطباً والفرک ان کان باہساً" یعنی تر ہونے کی صورت میں دھونا ضروری ہے اور خشک ہونے کی صورت میں کھرچنا بھی کافی ہے۔ (۲)

### دلائل شوافع

حضرات شوافع اور حنابلہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... ان حضرات کا پہلا استدلال طہارت منی پر حدیث باب میں حضرت عائشہ کے ان الفاظ سے ہے "إنما کان یکفیه ان یفرکہ باصابعہ وربما فرکتہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باصابعی". نیز اس حدیث کے علاوہ ان تمام احادیث سے بھی ان کا استدلال ہے جن میں منی کے فرک کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ فرک بھی نفاخت کے لئے ہے، اسی طرح جن روایات میں غسل کا حکم آیا ہے، وہ بھی نفاخت پر محمول ہیں۔

(۲)..... ان کا ایک استدلال حضرت ابن عباس کے ایک اثر سے بھی ہے، جسے امام ترمذی نے تعلیقاً نقل کیا ہے: "قال ابن عباس المنی بمنزلة المخاط فامطه عنک ولو باذخرة" اس میں امام شافعی نے "بمنزلة المخاط" سے طہارت کو ثابت کیا ہے، اور "امطه عنک" کو نفاخت پر محمول کیا ہے۔

(۳)..... استدلال بالقیاس کے طور پر امام شافعی نے "کتاب الام" میں فرمایا "ہم منی کو کس طرح نجس کہہ سکتے ہیں جبکہ انبیاء کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اور پیدائش اسی سے ہوئی ہے، (۱) اس مسئلے میں دو مسلک اور ہیں:

(۱) لیف بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ اگر چہ منی نجس ہے، لیکن اگر منی گئے ہوئے کپڑے پر لگا پڑھ لی تو آمادہ واجب نہیں۔

(۲) حسن بصری فرماتے ہیں کہ اگر منی کپڑے پر ہو تو آمادہ واجب نہیں، خواہ وہ کتنی ہی زیادہ ہو، البتہ اگر جسم پر ہو تو آمادہ واجب ہے، مگر چہ تشریح کی کہ کیوں نہ ہو۔

(۲) راجع لہذا المسئلة، فتح الملہم: ۳/۳۳، باب حکم المنی.

اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو طہارتمن یعنی الماء والطين سے پیدا کیا، لہذا ان کی نسل کی تخلیق بھی شیخ طاہری سے ہوگی، جو منیٰ ہے۔

### دلائل احناف

حضرات حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کان یغسل المني ثم ینخرج إلى الصلوة في ذلك الثوب وأنا أنظر إلى أثر الغسل فيه“۔  
اس حدیث سے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ غسلِ ثوب نجاست منیٰ ہی کی وجہ سے ہے۔

(۲)..... قرآن کریم میں منیٰ کو ماءِ مہین کہا گیا ہے، یہ بھی اس کی نجاست کے لئے مؤید ہے۔ (۱)

(۳)..... قیاس بھی مسلک حنفیہ ہی کو راجح قرار دیتا ہے، کیونکہ بول، مذی، ودی سب بالاتفاق

نجس ہیں، حالانکہ ان کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منیٰ بطریقِ اولیٰ نجس ہونی چاہئے، کیونکہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے۔

### دلائل شوافع کے جوابات

احناف کی طرف سے حضرات شوافع کے دلائل کے جوابات یہ ہیں:

جہاں تک حدیثِ فرک سے امام شافعیؒ کے استدلال کا تعلق ہے، ان کا امام طحاویؒ نے یہ جواب

دیا ہے کہ فرک صرف ثیابِ النوم میں ثابت ہے، ثیابِ صلوة میں نہیں، لیکن امام طحاویؒ کا یہ جواب کمزور ہے، اس لئے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرک ثیابِ صلوة میں بھی کیا گیا ہے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ اشیاءِ نجسہ کی تطہیر کے طریقے مختلف ہوتے ہیں، بعض جگہ تطہیر کے لئے غسلِ ضروری ہوتا ہے، بعض جگہ نہیں، اسی طرح منیٰ سے طہارت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ فرک کر دیا جائے، بشرطیکہ وہ خشک ہوگئی ہو۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن

عباسؓ کا فشاء منیٰ کی طہارت بیان کرنا نہیں بلکہ ان کا فشاء یہ بیان کرنا ہے کہ منیٰ کو فرک کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ محاط اگر غلیظ ہو اور خشک ہو جائے تو وہ فرک سے دور ہو جاتا ہے، اس لئے انہوں نے فرمایا

(۱) لکم بغسلکم من ماء مہین (سورۃ المرسلات برقمہ ۹۱: ۲۰)

”فامطہ عنک ولو بہا ذخرۃ“ (۱)

امام شافعیؒ کا تیسرا استدلال قیاسی تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر طے شدہ ہے اور اجماعی ہے کہ انقلاب ماہیت سے منی نجس طاہر ہو جاتی ہے، لہذا منی جب منقلب الی اللہم ثم الی الجنین ہوگی تو قلب ماہیت کی وجہ سے اس میں طہارت آگئی، اگر انقلاب ماہیت کے بعد کسی منی کی طہارت یا نجاست پر اثر نہیں پڑتا، تو بھی منی متولد من الدم یعنی خون سے پیدا ہوئی ہے، اور دم بالاتفاق نجس ہے، اس لحاظ سے بھی منی نجس ہونی چاہئے ورنہ خون کو بھی طاہر کہا جائے، کیونکہ منی اسی سے بنتی ہے، اور جب اس کا کوئی قائل نہیں تو نجس ہونے کی صورت میں دم انبیاء کرام کی اصل قرار پاتا ہے ”فما ہو جو ابکم فہو جو ابنا“

علاوہ ازیں منی سے جس طرح انبیاء کرام کی تخلیق ہوئی ہے اسی طرح کفار اور کلاب و خنازیری کی بھی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اگر پہلے قیاس کے تقاضے سے منی کو پاک مانا جائے تو اس دوسرے قیاس کی بناء پر اسے نجس ماننا چاہئے، بہر حال ان قیاسات کے بارے میں ہمارے فقہاء نے فرمایا کہ یہ وزنی نہیں، بلکہ خود محققین شوافع اسے پسند نہیں کرتے۔

فائدہ

جواز فرک منی میں مذکورہ تفصیل کپڑے سے متعلق ہے، لیکن اگر بدن پر منی خشک ہو جائے تو اس میں احتلاف کا اختلاف رہا ہے، صاحب ہدایہ نے دونوں قول نقل کئے ہیں، پہلا قول جواز کا ہے، اور اسی کو صاحب درمختار نے اختیار کیا ہے، دوسرا قول عدم جواز کا ہے، کیونکہ روایات میں مسئلہ فرک میں صرف ثوب کا ذکر ہے، نیز حرارت بدن جاذب ہوتی ہے جس کی وجہ سے منی کی غلظت فوت ہو جاتی ہے، اس لئے وہاں غسل ہی سے طہارت ہو سکے گی، علامہ شامیؒ نے اسی کو پسند کیا ہے، اور ہمارے مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہے جبکہ منی غلیظ ہو، ورنہ رقت منی کے شیوع کے بعد غسل کے ضروری ہونے میں کوئی کلام نہیں، (۲) واللہ اعلم

جنبی کے لئے وضو قبل النوم کا حکم

”عن عائشۃؓ قالت: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وهو جنب ولا یمس ماء“

(۱) راجع للتفصیل، درس ترمذی: ۳۶۳/۱

(۲) والتفصیل فی درس ترمذی: ۳۶۱/۱ - ۳۶۶ - ۳۶۷، ونفحات الصلیح: ۲۷۷/۲، وایضاً الباری: ۳۸۶/۲

”رواہ الترمذی“

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جنبی کے لئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں، اور البتہ غسل کے سو جانا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے۔

پہلا مسلک

داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی کا مسلک یہ ہے کہ وضو قبل النوم واجب ہے۔

ان کا استدلال صحیح بخاری کی معروف روایت سے ہے ”عن عبد اللہ بن عمر آلہ قال ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آلہ تصبیہ الجنابۃ من اللیل فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّوا وغسل ذکرک ثم نم“ اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے جو وجوب کے لئے ہے۔

دوسرا مسلک

سعید بن المسیب، سفیان ثوری اور امام ابو یوسف کے نزدیک جب کے لئے وضو قبل النوم مباح ہے، یعنی اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، ان کی دلیل حضرت عائشہ کی حدیث باب ہے ”قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وهو جنب ولا یمس ماء“ اس حدیث میں ”ماء“ نکرہ تحت الہمی ہے جو وضو اور غسل دونوں کو شامل ہے، لہذا وضو کی اباحت ثابت ہو جائے گی۔

تیسرا مسلک

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جنبی کے لئے وضو قبل النوم مستحب ہے، کیونکہ حضرت عمر کی جس حدیث سے داؤد ظاہری نے استدلال کیا ہے، وہ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ابن عمر سے اس طرح مروی ہے ”عن ابن عمر آلہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام احدنا وهو جنب قال نعم وبتوضّأ ان شاء“ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں وضو کا حکم آیا ہے وہ استحباب کے لئے ہے، یہ حدیث جہاں جمہور کے مسلک کی دلیل ہے وہاں ظاہریہ کے استدلال کا جواب بھی ہے، پھر استحباب وضو پر جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہ کی دوسری حدیث سے بھی ہے ”عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلہ کان یتوضّأ قبل ان ینام“۔

## حدیث باب کا جواب

امام ابو یوسفؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایت باب میں "ولا یمس ماء" کا جملہ صرف ابو اسحاق نے روایت کیا ہے، دوسروں نے نہیں، اسی لئے محدثین نے یہ امام اسحاق کا وہم قرار دیا ہے، اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "ویرون ان هذا غلط من ابی اسحاق".

اور اگر اس جملہ کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ "لا یمس ماء" میں نغی غسل مراد ہے نہ کہ نغی وضو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تکلف کی ضرورت نہیں اس لئے کہ یہ روایت ہمارے نہیں قائلین و جوب کے خلاف حجت ہے، کیونکہ ہمارا دعویٰ وضو قبل النوم کے استحباب کا ہے، اور استحباب وضو احیاناً ترک (کبھی کبھی چھوڑنے) سے ثابت ہوتے ہیں۔ (۱)

## وضو قبل النوم میں وضو سے کونسا وضو مراد ہے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ وضو قبل النوم میں وضو سے کونسا وضو مراد ہے؟

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک وضو کا کل مراد نہیں، بلکہ غسل بعض الاعضاء مراد ہے، کیونکہ طحاوی میں حضرت ابن عمرؓ کا فعل مروی ہے، انہوں نے حالت جنابت میں وضو قبل النوم کیا، اور غسل رجليں کو ترک کر دیا، نیز وضو صلوٰۃ منزل جنابت بھی نہیں، اس لئے اکتفاء بعض الاعضاء صحیح ہوگا۔

جمہور کے نزدیک وضو صلوٰۃ مراد ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كان جنباً وأراد أن يأكل أو ينام توضأ وضوئه

للصلاة. (۲)

## عودالی الجماع کے وقت وضو کرنے کا حکم

"عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا أتى أحدکم اہلہ

لم أراد ان يعود فلیتوضأ بیہما وضوءاً... الخ" (رواہ الترمذی)

عودالی الجماع یعنی ایک مرتبہ جماع کر کے دوبارہ جماع کرنے کے وقت وضو کرنے کے حکم میں

اختلاف ہے۔

(۱) انظر لهذا المعنى، درس ترمذی، ۳۶۶/۱، و صفحات السليح، ۲۳۰/۲، و بیعام البیرونی، ۲۷۹/۲

(۲) درس ترمذی، ۳۶۶/۱

چنانچہ ابن حبیب مالکؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک عودالی الجماع کے وقت وضو کرنا واجب ہے۔  
لیکن جمہور کے یہاں واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

ذاتی ائمہ

خامبر یہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے اور مرد وجوب کے لئے آتا ہے۔

جمہور کے خیال یہ ہے کہ یہی روایت صحیح ابن خزیمہ میں سفیان بن عیینہ کی طریق سے مروی ہے، اور اس میں اس امر کے بعد یہ جملہ بھی مذکور ہے "لأنه انشط للعود" جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ وضو نہ پید کرنے کے لئے ہے، لہذا یہ امر استحباب کے لئے ہوگا، نہ کہ وجوب کے لئے۔ (۱)

### جنبی شخص کے لئے تیمم کرنے کا حکم

عن نبی ذر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الصعيد الطيب طهور  
للجنب وإن لم يجد الصخرين فإذا وجد الماء... الخ (رواه الترمذي)

جس طرح جو تیمم من الحدث الاصح (۲) میں اجماع امت ہے، اسی طرح جواز تیمم من الحدث  
اور یہ بھی صحیح ہے، البتہ قرن اول میں اس کے بارے میں قدرے اختلاف تھا۔  
کہ حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے جنبی کے لئے عدم جواز کا قول مروی تھا، جیسا کہ بخاری کی بعض  
حدیث سے منہج ہوتا ہے۔

نیز بخاری وغیرہ کی روایات ہی سے ان دونوں کا رجوع ثابت ہے، حضرت عمرؓ نے حضرت عمارؓ  
سے تنگ کر لیا اور فرمایا: "وایک ما تبولت"، فقہاء نے اس جملہ کو رجوع قرار دیا ہے۔

اس طرح بہتر نزدیکی نے فرمایا "ویروی عن ابن مسعود أنه كان لا يرى التيمم للجنب  
لأنه لم يجد الصخرين" ویروی عن ابن مسعود أنه رجوع عن قوله فقال تيمم إذا لم يجد الماء" اسی طرح  
کہ جب پتھر نہ ملے تو تیمم سے قس یہ ہے کہ "إن ابن مسعود رجوع عن قوله". نیز بخاری میں حضرت  
ابن مسعود سے مروی ہے کہ جب جنبی کو اجازت تیمم دیدیں تو وہ معمولی سردی میں بھی غسل سے اجتناب کرے

صفحہ ۱۷۳ پر ۳۰۰ دیکھیں اور صفحہ ۱۷۲ پر ۲۴۲/۲ وفتح الباری: ۲۷۶/۱

۱۔ صحت سے... ۲۔ صحت سے... ۳۔ صحت سے... ۴۔ صحت سے... ۵۔ صحت سے... ۶۔ صحت سے... ۷۔ صحت سے... ۸۔ صحت سے... ۹۔ صحت سے... ۱۰۔ صحت سے...



کا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عارض کی وجہ سے جواز کا اعلان نہ فرماتے تھے، اگرچہ جواز کے وہ بھی قائل تھے بلکہ بعد میں تو اجازت بھی دینے لگے کہ "تیسّم اذالم یجد الماء" لہذا اب یہ مسئلہ بحال ہو گیا۔ (۱)

## اسلام لانے کے بعد غسل کرنے کا حکم

"عن قیس بن عاصمؓ انه اسلم فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یغتسل، یر یغتسل بماء وسدر" (رواہ الترمذی)

احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلام لانے کے بعد غسل مستحب ہے، بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں سے کوئی موجب پیش نہ آیا ہو۔

جبکہ مالکیہ، حنابلہ، ابو ثور اور ابن المذہب کے نزدیک اسلام لانے کے وقت مطلقاً غسل واجب

ہے۔

## احناف و شوافع کے درمیان اختلاف

احناف و شوافع کا تو اس پر اتفاق تھا کہ اسلام لانے کے بعد غسل مستحب ہے، بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں سے کوئی موجب پیش نہ آیا ہو، البتہ اگر اس نو مسلم کو قبل الاسلام کوئی موجب غسل پایا گیا، تو اس صورت میں خود احناف و شوافع کے درمیان اختلاف ہے۔

شوافع کے نزدیک اس صورت میں مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب غسل اور قبل الاسلام) غسل کر لیا ہو، یا نہ کیا ہو۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل الاسلام (بعد موجب غسل) غسل کر چکا تھا، تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ مستحب ہوگا۔

حاصل یہ کہ حنفیہ کے نزدیک حالت کفر میں کافر کا غسل کرنا معتبر ہے، شافعیہ کے نزدیک نہیں۔

دلائل ائمہ

قائلین وجوب غسل کا استدلال حدیث باب کے امر سے ہے۔

جیسا امر کو احناف و شوافع استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

نیز قائلین استحباب یہ بھی فرماتے ہیں کہ "إن العدد الكبير والجمع الغفير أسلموا، فلو أمر  
لئ من أسلم بالفعل لنقل نقلاً مستفيضاً متواتراً". والله أعلم. (۱)

☆☆☆

## باب الحيض والاستحاض

### حيض کے لغوی و اصطلاحی معنی

حيض کے لغوی معنی "سیلان" بننے کے آتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے "حاض الوادي اي  
مد" اصطلاح شرع میں حیض کی تعریف "هو دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن داء وصبر"   
سکاگنی ہے۔ (۲)

مسائل حیض و استحاضہ سمجھنے کے لئے چند بنیادی مسائل کو سمجھنا ضروری ہے۔

### اقل مدت حیض

اقل مدت حیض میں اختلاف ہے، ابن المنذر نے فرمایا کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک  
حیض کی اقل مدت کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ قطرہ واحدہ اور سیلان دفعہ واحدہ یعنی ایک قطرہ، یا ایک ساعت کا  
نون بہا بھی حیض ہے، یہی مسلک ہے امام مالک کا۔

جمہور کے نزدیک اقل مدت حیض مقرر ہے، پھر اس کی تحدید میں بھی اختلاف ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اقل مدت حیض ایک دن ایک رات ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک دو دن مکمل اور تیسرے دن کا اکثر حصہ اقل مدت ہے۔

اور طرفین کے نزدیک تین دن اور تین راتیں اقل مدت ہے۔ (۳)

(۱) دروس لوملی ۳۳۵/۲، و کلماتی إمام الناری ۲۲۲/۳، والدرالمصنوع: ۳۵۲/۱، و معارف السنن ۱۳۳/۵

(۲) صفات النسیج: ۳۱۱/۲

(۳) جامع، دروس لوملی ۳۷۳/۱، و صفات النسیج: ۳۱۱/۲، و المجموع شرح المہذب: ۳۸۰/۲

## اکثر مدت حیض

اکثر مدت حیض میں بھی اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک حیض کی اکثر مدت دس دن ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک پندرہ دن ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک سترہ دن ہے۔

اور امام احمدؒ کی تینوں مذاہب کی طرح تین روایتیں ہیں، امام خرقیؒ نے پندرہ دن کی اور ابن قدامہؒ

نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ (۱)

## اقل مدت طہر

اقل مدت طہر میں بھی اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ بعض علماء کے نزدیک اس میں کوئی تحدید نہیں، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی، ان کی دوسری روایت پانچ یوم کی، تیسری دس یوم کی، چوتھی پندرہ یوم کی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ کی، ان کی دوسری روایت تیرہ یوم کی ہے، جسے ابن قدامہؒ نے اختیار کیا ہے، بہر حال جمہور کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ دن ہی ہے۔ (۲)

## اکثر مدت طہر

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ اکثر مدت طہر میں عدم تحدید پر اجماع ہے۔ (۳)

مدت حیض و طہر میں فقہاء کے دلائل

علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ مدت حیض و طہر میں حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، حضرت انسؓ، وائلہ بن اسحاق اور حضرت امامہؓ کی روایات سے ہے۔ مثلاً حضرت وائلہ بن اسحاق رضی اللہ عنہ

(۱) انظر لهذه المسئلة، درس لرملى: ۳۷۵/۱، ولفحات التلخیص: ۳۱۱/۲، والمجموع شرح المہذب: ۳۸۰/۲

(۲) المصدر السابق

(۳) المصدر السابق

سے روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام". (۱) اس قسم کی تمام روایات اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن تعدد وطرق کی بناء پر درجہ حسن میں آجاتی ہیں۔

اکثر مدت حیض اور اقل مدت طہیر کے سلسلہ میں امام شافعیؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں "تمکت إحداكن شطر عمرها لاتصلی". کہتے ہیں کہ یہاں "شطر" نصف کے معنی میں ہے تو نصف عمر تب ہی حیض کی بنے گی جبکہ پندرہ دن کو اکثر مدت قرار دیا جائے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث ثابت نہیں ہے، چنانچہ ابن جوزیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا "هذا حديث لا يعرف"، امام بیہقیؒ نے فرمایا "لم نجدہ" اور خود علامہ نووی شافعیؒ نے "المجموع" میں فرمایا "حديث باطل لا يعرف". (۲)

دوم یہ کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو تب بھی شطر کے لفظ کا اطلاق جس طرح نصف پر ہوتا ہے اسی طرح ایک مطلق حصہ پر بھی ہوتا ہے، خواہ وہ نصف سے کم ہو، یہاں یہ معنی مراد لینا ناگزیر ہیں، کیونکہ اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق پندرہ دن مدت حیض شمار کی جائے تب بھی مجموعی عمر میں حیض کا حصہ نصف نہیں ہو سکتا، کیونکہ قبل البلوغ اور بعد الایام (۳) کا سارا زمانہ بغیر حیض کا ہے۔ (۴)

## ألوان دم حیض

الوان دم حیض یعنی حیض کے خون کے رنگوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ الوان حیض چھ ہیں، سواد، حمرة، صفرة، كدررة، خضرة اور تری۔ (۵)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان چھ رنگوں میں جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہے، بشرطیکہ ایام حیض میں آئے، لہذا یہ کہ سفید رطوبت اور تری خارج ہونے لگے۔

حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جو مؤطمین میں موصولاً اور بخاری میں بصیغہ الجزم مروی ہے "کان

(۱) سنن الدارلقطی: ۲۱۹/۱۰

(۲) المجموع شرح المہذب: ۳۸۰/۲، وللخیص الحیر: ۱۶۲/۱

(۳) ایام اس زمانے کہتے ہیں جس میں زیادہ عمر کی وجہ سے حیض کا آنا بند ہو جائے۔

(۴) فوس لرحملی بزادہ ہسبرہ: ۳۷۵/۱

(۵) یعنی کلام مرغانہ، نیا، بجز اور خاکی، معرب، الف والنشر العربی.

النساء یسعن إلى عائشة بالدرجه فیها الكرسف فیہ الصفرۃ من دم الحيض لیسانہا من الصلوۃ فقول لهن لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء ترید بذلك الطهر من الحيض۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آئے اس وقت تک ہر خون حیض ہوگا۔

امام شافعی کے نزدیک صرف سرخ اور سیاہ رنگ کا خون حیض ہے باقی استحاضہ کے رنگ ہیں یہی مسلک حنابلہ کا بھی ہے۔

امام مالک زرد اور نیلے رنگ کے خون کو بھی حیض قرار دیتے ہیں۔

علامہ نووی نے فرمایا کہ زرد اور نیلے رنگ کا خون ایام حیض میں حیض ہیں، لیکن صاحب ہایہ نے فرمایا کہ امام ابو یوسف کے نزدیک جب یہ آخر حیض میں خارج ہو تو حیض میں شمار ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ (۱)

## استحاضہ کی اقسام

صاحب بحر الرائق نے فرمایا کہ استحاضہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱)..... مبتدئہ: یعنی وہ عورت جسے زندگی میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا اور اسی وقت سے دم استحاضہ کا جاری ہونا بھی شروع ہو گیا۔

(۲)..... معتادہ: یعنی وہ عورت جسے کچھ عرصہ تک انقباض کے ساتھ حیض آیا پھر استمرار دم ہو گیا، پھر امام ابو یوسف کے نزدیک ایک حیض کے انقباض کے ساتھ آنا کافی ہے، اور طرفین کے نزدیک کم از کم ۱۲ حیض کا انقباض ضروری ہے، فتویٰ قول طرفین پر ہے۔

(۳)..... متخیرہ: یعنی وہ عورت جو معتادہ تھی پھر استمرار دم ہوا، لیکن وہ اپنی عادت سابقہ بھول گئی، متخیرہ کو ناسیہ، ضالہ، معطلہ، اور متخر یہ بھی کہتے ہیں۔

## متخیرہ کی قسمیں

صاحب بحر الرائق نے فرمایا کہ متخیرہ کی تین قسمیں ہیں۔

(الف)..... متخیرہ بالعدد: یعنی وہ عورت جسے ایام حیض کی تعداد یاد نہ رہی کہ وہ پانچ دن یا

یا سات دن یا اور کچھ۔

- (ب)..... متحیرہ بالوقت : یعنی جسے وقت حیض یاد نہ رہا کہ وہ اول شہر تھا، یا وسط شہر یا آخر شہر۔  
 (ج)..... متحیرہ بہما : یعنی جو عورت بیک وقت متحیرہ بالعدد بھی ہو اور متحیرہ بالوقت بھی۔ (۱)

### مبتدءہ کا حکم

مبتدءہ کا حکم بالاتفاق یہ ہے کہ وہ اکثر مدت حیض گزرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی، اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دیگی، اور اکثر مدت کے بعد غسل کر کے نماز روزہ شروع کر دے گی، پھر بیس دن گزرنے کے بعد دوبارہ ایام حیض شمار کرے گی۔

### معاذہ کا حکم

معاذہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایام عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے تو وہ دس دن پورے ہونے تک توقف کرے گی، اگر دس دن سے پہلے پہلے خون بند ہو گیا تو یہ پورا خون حیض شمار ہوگا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی عادت تبدیل ہوگئی، چنانچہ ان ایام کی نماز واجب نہ ہوگی، اور اگر دس دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایام عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا، اور ایام عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دی ہیں ان سب کی تضا لازم ہوگی، البتہ قضا ہونے کی گناہ نہ ہوگا۔

### میزہ کا حکم

متحیرہ کے احکام جاننے سے پہلے میزہ کا حکم جاننا ضروری ہے۔  
 ائمہ ثلاثہ مستحاضہ کی ایک اور قسم بیان کرتے ہیں جسے میزہ کہا جاتا ہے، یعنی وہ عورت جو خون کے رنگ کو دیکھ کر پہچان سکتی ہو کہ کونسا خون حیض کا ہے اور کونسا استحاضہ کا، ایسی عورت کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنی شناخت پر اعتماد کرے گی، جتنے دن اسے حیض کا رنگ محسوس ہواتے ایام کو ایام حیض سمجھے گی، اور جتنے دن استحاضہ کا رنگ محسوس ہواتے دن کو ایام استحاضہ۔

اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تمیز بالا لوان کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ صرف عادت کا اعتبار ہے، یہی مسلک ہے سفیان ثوری کا۔

(۱) ملخصاً من موس لومدی: ۳۷۷/۱، کمالی صفحات التصحیح: ۲/۳۲۰، والفصل فی المعنی لابن قیم: ۱/۳۸۸ و

اس کے بالکل برعکس امام مالکؒ کے نزدیک تیز معتر ہے، عادت کا اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر صرف عادت موجود ہو تو اس کا بھی اعتبار ہے، اور صرف تیز ہو تو وہ بھی معتبر ہے، اور اگر کسی عورت میں یہ دونوں باتیں جمع ہو جائیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک تیز مقدم ہوگی، اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تیز کا مبتدء، معتادہ اور متحیرہ سب کے حق میں اعتبار ہے۔

### دلائل فقہاء

تیز بالالوان کی مشروعیت پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال ابوداؤد میں حضرت فاطمہ بنت ابی حنیس کی روایت سے ہے "انہا كانت تستحاض فقل لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فانہ دم اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلوة فاذا كان الاخر فتوضئي وصلی" کل استدلال "فانہ دم اسود يعرف" کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً منقطعہ فیہ ہے، اس لئے کہ امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علاء بن المسیبؒ سے بھی مروی ہے، اور شعبہؒ سے بھی، علاء بن المسیبؒ سے یہ مروی ہے، اور شعبہؒ سے موقوفاً، اس طرح یہ حدیث مضطرب ہے۔

تیز ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ اس صورت پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ تیز بالالوان عادت کے مطابق ہو جائے۔

حنفیہ کی دلیل مؤطمین اور بخاری کی روایت ہے (جو پیچھے ذکر کی جا چکی ہے) "کن نساء یسئن الی عائشۃ بالدرجۃ فیہا الکرسف لیہ الصفرة فتقول لامعجلن حتی ترین القصة البیضاء لس بد لک الطہر من الحيضة" اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آنے لگے اس وقت تک ہر خون حیض ہوگا، لہذا تیز بالالوان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (۱)

### متحیرہ کے احکام

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متحیرہ اگر متیزہ ہو تو وہ خون کے رنگوں کے ذریعہ حیض و استحاضہ میں فرق کرے گی، جس کی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ لودویؒ نے شرح المہذب میں انہیں تفصیل کے ساتھ بیان

فرمایا ہے۔

متحیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحری (غور و فکر) کرے، اگر اس طرح اسے اپنے ایام عادت یاد آ جائیں یا کسی جانب غالب گمان قائم ہو جائے تو وہ اس کے مطابق معادہ کی طرح عمل کرے گی، اور اگر کسی جانب من غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے تو اس کی متعدد صورتیں ہیں۔

تفصیل علامہ ابن نجیمؒ بحر الرائق میں اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کی تینوں قسموں میں اصل الاصول یہ ہے کہ جن ایام کے بارے میں متحیرہ کو یقین ہو جائے کہ یہ ایام حیض ہیں، ان میں نماز چھوڑ دے گی، اور جن ایام میں یقین ہو جائے کہ یہ ایام طہر ہیں، ان میں وضو لکل صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے یا دخول فی الحيض کے ان میں وضو لکل صلوٰۃ کرتی رہے گی جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ یہ طہر ہے، یا حیض یا خروج من الحيض ان میں غسل لکل صلوٰۃ کرے گی جب تک کہ خروج من الحيض کا شک باقی رہے۔ (۱)

### متحیرہ بالعدد کا حکم

اب متحیرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین دن تک نماز روزہ چھوڑ دے گی، کیونکہ ان ایام میں یقین ہے کہ یہ ایام حیض ہیں، اس کے بعد سات دن غسل لکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اب ہر دن اور ہر وقت یہ احتمال ہے کہ اس وقت حیض منقطع ہو رہا ہو، اس کے بعد حیض کی اگلی تاریخ تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ وہ ان ایام میں یقینی طور سے طاہر ہے۔

### متحیرہ بالزمان کا حکم

اور متحیرہ بالزمان کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر مہینہ کی ابتداء (ابتداء مہینہ سے وہ دن مراد ہے جس دن سے خون جاری ہوا ہو) میں اپنے ایام عادت پورے ہونے تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی، مثلاً اس کے ایام عادت پانچ دن تھے تو مہینہ کی پہلی تاریخ سے پانچویں دن تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اسے طاہرہ یا مستحاضہ ہونے میں شک ہے، اس کے بعد پچیس دن غسل لکل صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ ان میں ہر دن خروج من الحيض کا احتمال ہے۔



## متحیر و بالعدو الزمان کا حکم

اور متحیر و بالعدو الزمان کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ کے پہلے تین دن وضو لکل صلوٰۃ کرے گی، اور باقی ساتیس دن غسل لکل صلوٰۃ، کیونکہ ان تمام دنوں میں خروج من الحيض کا احتمال ہے۔ (۱)

## مستحاضہ کا حکم اور اختلاف فقہاء

”عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه لالی

المنحاضة..... وتوضأ عند کل صلوٰۃ... الخ“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ مستحاضہ عورت نماز کے لئے طہارت کس طری

حاصل کرے گی؟

چنانچہ ظاہر یہ کہتے ہیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لئے غسل کرے گی۔ (۲)

جبکہ امام نخعی اور منصور بن الحسمر فرماتے ہیں کہ مستحاضہ عورت صبح کے لئے الگ اور ظہر و عصر کے

لئے الگ، جبکہ مغرب و عشاء کے لئے الگ غسل کرے گی۔ ظہر اور عصر، اسی طرح مغرب اور عشاء میں پہلی

نماز کو مؤثر اور دوسری کو مقدم کرے گی۔ (۳)

اور ائمہ اربعہ، اہل مدینہ یعنی فقہائے سبعہ اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے

لئے صرف وضو بنائے گی، یعنی اتقطاع حیض کے بعد غسل کر کے بعد میں ہر نماز کے لئے وضو کرے گی۔

## ظاہر یہ کا استدلال

ظاہر یہ کا استدلال اس روایت سے ہے ”عن عائشة عن ام حبیبة بنت جحش انها

کانت استحیبت فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فامرہا بالغسل لکل صلوٰۃ“.

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جواہر ہے وہ وجوب شرمی کے لئے نہیں،

بلکہ علاج کے لئے ہے اور مقصد یہ ہے کہ غسل کرنے کے بعد پانی کی ٹھنڈک کی وجہ سے خون رک جائے گا،

(۱) دوس ترمذی: ۳۸۱/۱

(۲) یعنی نہ ہر عورت مہلکین مہلکین دیکھ کر عطا، بن المبارک نے بھی منقول ہے، حضرت عائشہ اور حضرت ام مہاسن کی بھی ایسا ایک حکایت اس کے مطابق ہے۔

(۳) یعنی نہ ہر عورت عائشہ اور حضرت ام مہاسن سے بھی منقول ہے۔

لہذا اس حدیث سے وجوب شرعی پر استدلال درست نہیں۔

### ابراہیم نخعی کا استدلال

ابراہیم نخعی اور منصور بن المعتمرؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن القاسم، عن زینب بنت جحش قال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم أنها مستحاضة، فقال: إن جلس أيام أقرانها ثم تغتسل وتؤخر الظهر وتعجل العصر وتغتسل وتصلّي، وتؤخر المغرب وتعجل العشاء وتغتسل وتصلّي، وتغتسل للفجر".

اس حدیث میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زینب بنت جحش کو صبح کے لئے الگ، ظہر و عصر کے لئے الگ اور مغرب و عشاء کے لئے الگ غسل کرنے کا امر دیا ہے، اور امر وجوب کے لئے آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مستحاضہ پر روزانہ اسی ترتیب سے تین مرتبہ غسل کرنا واجب ہے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس لئے کہ اس کی سند میں "عن القاسم، عن زینب" ہے اور حضرت زینبؓ کے ساتھ قاسمؓ کی ملاقات نہیں ہوئی ہے، اس لئے کہ حضرت زینبؓ ۲۰ ہجری میں فوت ہو گئی تھیں اور قاسمؓ اس کے بعد پیدا ہوئے۔

یا اس حدیث میں ہر نماز کے لئے غسل کا جو حکم ہے وہ حکم شرعی نہیں بلکہ علاج کے لئے ہے، کما مر۔

### جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال ایک تو حدیث باب سے ہے۔

نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "عن عائشة أن فاطمة بنت أبي حبيش أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله! إني استحاض فلا ينقطع عني الدم، فأمرها أن تدع الصلوة أيام أقرانها، ثم تغتسل، وتتوضأ لكل صلوة وتصلّي، وإن فطر الدم على الحصر فطراً".

اس حدیث میں اور حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز کے لئے صرف وضو کا حکم دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ عورت پر ہر نماز کے لئے صرف وضو واجب ہے، غسل واجب نہیں۔ (۱)

## وضو لکل صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف

”عن عدی بن لاہث عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في

المسحاضة..... وتتوضأ عند كل صلوٰۃ... الخ“ (رواه الترمذی)

اس پر تو جمہور کا اتفاق ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے۔

البتہ ریۃ الرأی اور داؤد ظاہری کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضو نہیں، اس لئے ان کے نزدیک

استحاضہ کے لئے وضو لکل صلوٰۃ کا حکم استحباب پر محمول ہے۔

امام مالک کے نزدیک بھی قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہئے اس لئے کہ وہ خارج غیر معتاد ہے، لیکن اگر

تعبدی کے طور پر وہ بھی دم استحاضہ کو ناقض وضو مانتے ہیں، کما مر سابقاً۔

پھر وضو لکل صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف ہے۔

چنانچہ سفیان ثوری اور ابو ثور کے نزدیک ایک وضو سے صرف فرائض پڑھے جاسکتے ہیں، نوافل

کے لئے الگ وضو کی ضرورت ہوگی، گویا ہر صلوٰۃ مستقلہ پر وضو ضروری ہے، یہ حضرات لکل صلوٰۃ کے ظاہری

الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ وضو کیا جائے۔

امام شافعی کے نزدیک اس ایک وضو سے فرض اور اس کے توابع سنن و نوافل بھی ادا کئے جاسکتے

ہیں، لیکن ان کی ادائیگی کے بعد وضو ٹوٹ جائے گا، اور اس کے بعد اگر تلاوت قرآن کرنا چاہئے یا دوسرے

نوافل پڑھنا چاہئے تو الگ وضو کی ضرورت ہوگی، ان کے نزدیک وضو لکل صلوٰۃ کا مطلب ”وضو لکل

صلوٰۃ مع توابعها“ ہے۔

خفیہ کے نزدیک یہ وضو آخر وقت تک باقی رہے گا، اور اس سے فرائض و توابع کے علاوہ دوسرے

نوافل پڑھنا اور تلاوت قرآن کرنا بھی جائز ہے، البتہ جب نیا وقت داخل ہوگا تو نیا وضو کرنا ہوگا، پھر اس کی

تفصیل میں بین الاحناف بھی اختلاف ہے۔ کہ

خروج وقت ناقض وضو ہے یا دخول وقت؟

چنانچہ حضرات طرفین کے نزدیک خروج وقت ناقض وضو ہے، خواہ نیا وقت داخل ہوا ہو یا نہ

امام زقر کے نزدیک دخول وقتِ آخر ناقض وضو ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت اور خروج وقت دونوں ناقض ہیں۔ (۱)

### ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف فجر اور ظہر کے درمیانی وقت میں ظاہر ہوگا کہ فجر کا وضو طلوع شمس پر طر فین اور امام زقر کے نزدیک ٹوٹ جائے گا، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ وضو زوال تک باقی رہے گا، اسی طرح اگر طلوع شمس کے بعد وضو کیا جائے گا تو امام ابو یوسفؒ اور امام زقر کے نزدیک دخول وقتِ ظہر سے وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن طر فین کے نزدیک وہ ظہر کے آخری وقت تک باقی رہے گا۔ (۲)

### حائضہ اور جنبی کے لئے مکث اور مرور فی المسجد کا حکم

"عن عائشۃ قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: وجہوا هذه البيوت عن

المسجد، فإني لأحفل المسجد لحائض ولا جنب" (رواه ابوداؤد)

حائضہ اور جنبی کے لئے مکث اور مرور فی المسجد یعنی مسجد میں ٹھہرنا اور گزرتا جائز ہے یا نہیں؟ اس

بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، اور جمہور کے نزدیک حائضہ اور جنبی کے لئے نہ

تو مکث فی المسجد جائز ہے اور نہ مرور۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جنبی کے لئے مرور جائز ہے مکث جائز نہیں اور حائضہ کے بارے میں ان

سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت جمہور کے مطابق ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ مرور جائز ہے مکث

جائز نہیں۔

امام احمدؒ حائضہ کے لئے تو مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں، البتہ جنبی اگر وضو کرے تو اس کے لئے

مکث فی المسجد کو جائز کہتے ہیں۔

اور اہل ظاہر مطلقاً مکث اور مرور کے جواز کے قائل ہیں۔

(۱) الہدایۃ: ۲۷/۱، کتاب الطہارات، باب الحيض والاستحاض.

(۲) النظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۱/۳۸۲، ۳۸۳.

## قائلین جواز کا استدلال

قائلین جواز مکہ و مرور فی المسجد کا استدلال حضرت زید بن اسلم کی روایت سے ہے "کسان

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمشون فی المسجد وہم جنب".

نیز شوافع قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا

الصلوٰۃ وانتم سکرٰی حتی تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابری سبیل حتی تغسلوا".

کہتے ہیں کہ یہاں صلوٰۃ سے موضع صلوٰۃ یعنی مسجد مراد ہے، لہذا بحالت جنابت مرور فی المسجد کو

جائز کہا جائے گا۔ (۱)

## جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال حضرت عائشہ کی روایت باب سے ہے۔

نیز ابن ماجہ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے "قالت: دخل رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم صرحاً هذا المسجد، فنادی بأعلى صوته: إن المسجد لا يحل لجنب

ولا حائض".

## مخالفین کے استدلال کا جواب

جہاں تک حضرت زید بن اسلم کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ اس میں فقط

احبابہ کامل مذکور ہے وہ روایات کے مقابلے میں حجت نہیں، اور یا یہ کہے کہ مرور مسجد ابتدائے اسلام میں جائز

تھا بعد میں منسوخ کر دیا گیا۔

اور شافعیہ نے قرآن کریم کی جس آیت سے استدلال کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ سے

موضع صلوٰۃ مراد لینے میں یا تو مجاز کا ارتکاب لازم آتا ہے اور یا مضاف کو محذوف ماننا پڑتا ہے اور یہ دونوں

امور بغیر کسی ضرورت کے درست نہیں۔

لہذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو نشہ کی حالت میں نماز پڑھو یہاں تک کہ جو بات تم کہتے ہو اس

کو سمجھنے لگو اور نہ ہی جنابت کی حالت میں یہاں تک کہ غسل کر لو، اور "إلا عابری سبیل" کا تعلق سفر سے

ہے، یعنی اگر تم سفر میں ہو اور جنابت لاحق ہو جائے اور پانی نہ ملے تو پھر تیمم کا حکم ہے جیسا کہ اس کے بعد

ذکر ہے۔ (۱)

## حائضہ اور جنبی کے لئے تلاوت قرآن کا حکم

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقرا الحائض ولا الجنب

شبین القرآن“ (رواہ الترمذی)

امام نووی نے فرمایا کہ حائضہ اور جنبی کے لئے ذکر، تسبیح و تہلیل وغیرہ کے جواز پر اجماع ہے، البتہ تلاوت قرآن کے بارے میں کچھ اختلاف ہے۔

اگر خلافت اور جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک تلاوت ناجائز ہے۔

اور امام مالک فرماتے ہیں ”یقرأ الجنب الآیات الیسیرۃ للتعوذ“۔ جبکہ حق حائضہ میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک جواز کی دوسری عدم جواز کی، اور شرح مہذب میں امام مالک سے مطلقاً جواز برآں ہے۔

امام بخاری اور داؤد ظاہری کے ہاں بھی جب اور حائض دونوں کے لئے تلاوت مطلقاً جائز ہے۔

## الأصل فقہاء

بجز ابن تلامذہ قرآن کا استدلال حضرت عائشہؓ کی معروف حدیث سے ہے جو صحیح مسلم میں برآں ہے ”عن عائشۃ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احوانہ“ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتے رہتے تھے، قرآن بھی ذکر ہے اور ”کل احوان“ میں وقت جنابت بھی داخل ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس سے ذکر قلبی مراد ہے، اور اگر ذکر لسانی مراد ہے تو یہ اذکار متواردہ پر محمول ہے۔

خود جمہور کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں جنبی اور حائض دونوں کے لئے قراءت قرآن کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ (۲)

(۱) طہارۃ الطہارۃ: ۲۳۹/۲، وکذا فی المعجم المصنوع: ۳۵۷/۱  
 (۲) معجم الترمذی: ۳۸۷/۱، وکذا فی المجموع شرح المہذب: ۳۸۰/۲، والمعنی لابن القمام: ۱/۱۹۶، ونفحات الطہارۃ: ۲۳۸/۲، وإمام الباری: ۵۰۲/۲

حائضہ اور جنبی کے لئے تلاوت کی کتنی مقدار ناجائز ہے؟

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے کتنی مقدار کی تلاوت ناجائز ہے؟  
 ایک آیت یا اس سے زیادہ کی منسوخ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اور مادون الآیۃ یعنی آیت سے کم مقدار پڑھنے کے جواز و عدم جواز میں احناف سے دو روایتیں ہیں، امام کرخیؒ کی روایت کے مطابق یہ بھی جائز نہیں، دوسری روایت امام طحاویؒ کی ہے انہوں نے مادون الآیۃ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ وہ متحدی بہ نہیں ہے، علامہ شامیؒ نے محاکمہ فرمایا کہ جنبی کے لئے عدم جواز ہے اور حائضہ کے لئے قراءت مطلقاً (۱) جائز ہے۔ (۲)

تلاوت اگر بقصد تبرک و دعا ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟

عدم جواز اور مذکورہ بحث اس وقت ہے جب بقصد تلاوت قراءت کی جائے اور اگر تلاوت بقصد تبرک یا دعاء ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے۔

امام نوویؒ نے فرمایا کہ قراءۃ تسمیہ بقصد الاستغاث یعنی کسی کام شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھنے کے جواز پر اجماع ہے، اس کے علاوہ کسی اور آیت کی قراءۃ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں خواہ کسی ارادہ سے ہو، احناف کے نزدیک اس کا جواز ہے۔

پھر فقہاء احناف میں قراءت سب فاتحہ علی وجہ الدعاء میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک اس کا بھی جواز ہے، کیونکہ مقصود تلاوت نہیں جبکہ محققین کے نزدیک جواز نہیں، کیونکہ ایک مستقل سورت قرآنیہ سے خارج نہیں ہو سکتی، بالخصوص جبکہ سورۃ فاتحہ کی دعاء غیر الفاظ قرآن میں بھی ممکن ہے، صاحب بحرؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک "سورۃ الحفدو الخلع" (دعاء قنوت) کی تلاوت بھی جائز نہیں، کیونکہ وہ اقرب الیٰ لغلم القرآن ہے، اور بعض روایات سے اس کا قرآن ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک جواز ہے، کیونکہ ثبوت قرآنیہ کے لئے تو اثر شرط ہے۔ (۳)

(۱) یعنی ایک ایک حرف کو تلخ کر کے طیمہ طیمہ پڑھنا جائز ہے۔

(۲) راجع، درس لومطی: ۳۸۸/۱، وکشف الباری، کتاب المحض، ص: ۱۱۴، والشر المنصور: ۳۵۵/۱

(۳) درس لومطی: ۳۸۸/۱

## قرآن کریم چھونے کے لئے طہارت شرط ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قرآن کریم چھونے اور مس کرنے کے لئے وضو شرط ہے یا نہیں؟

چنانچہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بلا وضو قرآن کریم کا چھونا جائز نہیں۔

البتہ امام مالکؒ اور اہل ظاہر اس سے اختلاف کر کے فرماتے ہیں کہ مس صحیف کے لئے طہارت

شرط نہیں۔

### امام مالکؒ اور اہل ظاہر کا استدلال

امام مالکؒ اور اہل ظاہر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مشرکین کے پاس خطوط ارسال کرتے تھے جن میں آیات قرآنیہ ہوتی تھیں تو مشرکین مس کرتے تھے تو جب ایک مشرک قرآن کریم مس کر سکتا ہے تو ایک بے وضو مسلمان تو اس سے بہت افضل ہے اس کے لئے مس کرنا جائز کیوں نہ ہو۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہاں شدت ضرورت کی بناء پر خطوط میں آیات قرآنیہ لکھتے تھے، نیز اصل مقصد تو مضمون خط ہوتا ہے اور آیت تابع تھی، لہذا کوئی حرج نہیں۔

### جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال حضرت عمرو بن حزمؒ کی صحیح مرفوع روایت سے ہے "لا یمس القرآن إلا

طاهر۔"

نیز جمہور کے مسلک کی تائید اس آیت سے بھی ہوتی ہے "لا یمسہ إلا المطہرون" (۱)۔

### ایک وضاحت

واضح رہے کہ جمہور کے مسلک پر آیت قرآنی "لا یمسہ إلا المطہرون" سے استدلال کرنا ضعیف ہے، کیونکہ وہاں "مطہرون" سے مراد فرشتے ہیں، البتہ اس آیت کو تائید کے طور پر ضرور پیش کیا جاسکتا ہے۔ (۲)

(۱) درس ترمذی: ۳۰۳/۱: بزبادہ من المراب حفظہ اللہ تعالیٰ من اللعن مطہرہا و ماہظن .

(۲) لہذا صحیح الإسلام المفہم محمد بنی المصنوعی قامت لہر صہم ، درس ترمذی: ۳۰۳/۱



## حائضہ کے ساتھ مباشرت کرنے کا حکم

”عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا حضتُ يأمرني أن

أترثم مباشرني“ (رواه الترمذي)

مباشرت کا معنی: ”ملاست اور التقاء البشرة بالبشرة“ ہے۔ یعنی: دو جسموں کا آپس میں ملنا، اور یہ ماخوذ ہے ”لمس بشرة الرجل بشرة المرأة“ سے، جس کے معنی ہیں: ”مرد کے جسم کا بیوی کے جسم سے ملنا“۔

پھر مباشرتِ حائضہ کی تین صورتیں ہیں۔

(۱)..... پہلی صورت ”جماع فی الفرج“ کی ہے، اس کی حرمت نص قرآن، احادیث صحیحہ اور

اجماع سے ثابت ہے۔

(۲)..... دوسری صورت یہ ہے کہ ناف سے اوپر اور گھٹنے سے نیچے کے حصہ جسم میں ذکر، بوس اور

کنار، معانقہ اور لمس وغیرہ کے طریقے سے مباشرت کرے، اس صورتِ مباشرت کا حکم یہ ہے کہ یہ صورت بالاجماع حلال ہے۔

(۳)..... تیسری صورت یہ ہے کہ زیر ناف تا گھٹنوں میں سوائے فرج و دبر کے مباشرت اور

جماع کرے، اس صورت کے حکم میں اختلاف ہے۔ (۱)

جمہورائمہ کے نزدیک یہ صورت جماع ناجائز اور حرام ہے۔

جبکہ امام محمدؒ اور امام احمدؒ اس کو جائز کہتے ہیں، ان کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی حدیث

سے ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے ”اصنعوا كل شيء إلا النكاح (الجماع)

... الخ“۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع کے علاوہ باقی ہر قسم کا استماع جائز ہے۔

دلائل جمہور

اس بارے میں جمہور کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... پہلی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ہے۔

(۲)..... نیز ابوداؤد میں ایک روایت ہے ”حرام بن حکیم عن عمه (عبد اللہ بن سعد)

انہ سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مایحلّ لی من امراتی وہی حائض قال لک ما فوق الإزار“۔ اس حدیث میں سوال کے اندر لفظ ”ما“ عام ہے، لہذا جواب میں بھی ”لک ما فوق الإزار“ میں بھی عموم ہوگا، جس سے حرمت بما تحت الازار کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔

(۳)..... عن عاصم بن عمران عمر قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بما یحلّ للرجل من امرأته وہی حائض؟ قال: ما فوق الإزار“ (مجمع الزوائد: ۱/۲۸۱)

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ حیض میں استنجاع بما تحت الازار جائز نہیں۔

امام محمدؒ اور امام احمدؒ کے استدلال کا جواب

جہاں تک امام محمدؒ اور امام احمدؒ کی استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو صبر ہے وہ صبرِ اضائی ہے، چونکہ یہود حائضہ کے ساتھ کھانا، پینا اور رہنا سب کچھ ترک کر دیتے تھے، اس لئے اس زمانہ حیض میں عورت انتجائی مظلوم ہوتی تھی تو یہود کے اس عمل باطل کی تردید کے پیش نظر ایک ساتھ کھانے اور ایک ساتھ رہنے کی اجازت دینا مقصود ہے، استنجاع بما تحت الازار کی اجازت دینا مقصود نہیں۔ (۱)

## حالتِ حیض میں وطی کرنے سے کفارے کا حکم

”عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الرجل یقع علی امرأته وہی

حائض قال: یتصدّق بنصف دینار“ (رواہ الترمذی)

حالتِ حیض میں وطی حرام ہے اور اگر کسی شخص نے قصداً کر لی تو اس پر کفارہ ہے یا نہیں؟ اس میں

اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وجوب کفارہ کے قائل ہیں، اور کفارے کی صورت یہ

ہوگی کہ: ابتداً حیض میں دینار اور آخر حیض میں نصف دینار واجب ہوگا۔

بجائے: بہر فقہاء کے یہاں حائضہ سے وطی پر کفارہ واجب نہیں ہوتا، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی

اس کے مطابق ہے۔ (۲)

(۱) ترمذی ۳۸۹/۱، والفصل فی کشف الباری، کتاب الحيض، ص ۲۳۲، ونفحات الصبح، ۲/۳۱۳

(۲) جامع، شرح مسلم للنووی: ۱/۱۳۱، والمجموع شرح المہذب، ۲/۳۶۰، وعمدة القاری: ۳/۲۶۶

## دلائل فقہاء

قالین وجوب کفارہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ حالت حیض میں وطی کرنے کا تدارک فقط توبہ و استغفار ہے، اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت علامہ نوویؒ کی تصریح کے مطابق بافتاق محدثین ضعیف ہے، لہذا اس سے استدلال کیونکر درست ہو سکتا ہے۔ اور اگر صحیح مان لیا جائے تو پھر یہ صدق یعنی صدقہ کرنے کا حکم استحباب پر محمول ہے۔ (۱)

## دم مسفوحہ میں قدر معفو عنہ کتنا ہے؟

"عن أسماء بنت ابی بکر الصدیق، ان امرأة سالت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الثوب یصبہ الدم من الحيضة، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ختہ ثم اقرصہ بالماء ثم رشہ وصلی فیہ" (رواہ الترمذی)

دم مسفوحہ کی نجاست پر اتفاق ہے، دم حیض بھی اس میں شامل ہے، البتہ قدر معفو عنہ میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک دم قلیل معاف ہے یعنی اس کے ساتھ نماز پڑھنے سے نماز ادا ہو جائے گی، جبکہ دم کثیر کا دھونا واجب ہے، یہی مسلک ہے امام احمدؒ، ابن مبارکؒ اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ کا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں، یہاں تک کہ ایک قطرہ بھی ان کے نزدیک نجس ہے، اور اس کی موجودگی میں نماز نہ ہوگی۔

## مقدار قلیل میں اختلاف

پھر پہلے فریق کے مابین بھی مقدار قلیل و کثیر میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک قدر درہم معیار ہے کہ درہم سے کم مستحب الغسل ہے، اور اس میں نماز مردہ تنزیہی ہے، جبکہ درہم یا اس سے زیادہ میں واجب الغسل ہے، اور نماز مکروہ تحریمی ہے۔

(۱) نفعات الطہیح: ۳۱۸/۲، و دوس لوملی: ۳۹۲/۱، والخصل فی کشف الباری، کتاب الحيض، ص: ۲۳۳

امام احمدؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں:

- (۱)..... شبر لہی شبر (باشت در باشت) قلیل ہے اس سے زیادہ کثیر ہے۔  
 (۲)..... قدر الکف (ہتھیلی کی بقدر) قلیل ہے ورنہ کثیر ہے، یہ روایت مسلک احناف کے نزدیک ہے، کیونکہ کف کی گہرائی درہم ہی کے برابر ہوتی ہے۔  
 (۳)..... رائے مبتلسی بہ کا اعتبار ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے اسی تیسری روایت کو ترجیح دی ہے۔

در اصل اس باب میں کوئی روایت صریحہ موجود نہیں، اس لئے یہ اختلاف پیدا ہوا، اور فقہاء نے قیاسات و آثار کے مطابق یہ تحدیدات اور اندازے مقرر کیے، البتہ حضرت اسماءؓ کی روایت باب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دم کثیر واجب الغسل ہے اس لئے کہ سوال دم حیض کے بارے میں ہے جو کثیر ہوتا ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دم قلیل واجب الغسل نہیں۔ (۱) واللہ اعلم

### اکثر مدت نفاس میں اختلاف فقہاء

"عن أم سلمة قالت: كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه

وسلم أربعين يوماً... الخ" (رواه الترمذی)

اس پر اجماع ہے کہ نفاس کی اقل مدت مقرر نہیں، حتیٰ کہ نفاس کا بالکل نہ آنا بھی ممکن ہے، البتہ

اکثر مدت نفاس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، امام احمدؒ، اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اکثر مدت نفاس

پالیس دن ہے، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی، اور بقول امام ترمذیؒ امام شافعیؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

امام مالکؒ کی دوسری روایت پچاس یوم کی ہے، یہی مسلک ہے حسن بصریؒ کا اور ان کی تیسری

روایت ساٹھ یوم کی ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے، امام شعبیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ کا مسلک

بھی اسی کے مطابق ہے۔

در اصل اس بارے میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں، فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی

میں یہ مدتیں مقرر کی ہیں، البتہ حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب پر

عمل کیا ہے "قالت کانت النفساء تجلس علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارہم یوماً" (۱)

☆☆☆

## باب التیمم

## تیمم کا طریقہ

"عن عمار بن یاسرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجه والکفین" (رواہ الترمذی)

تیمم کے طریقہ میں دو سٹے مختلف فیہ ہیں، ایک یہ کہ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی؟ دوسرے یہ کہ سجیدین کہاں تک ہوگا؟ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی؟

پہلے مسئلہ میں علامہ بیہقی نے پانچ مذاہب (۲) نقل کئے ہیں:

(۱)..... امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہوں گی، ایک وجہ یعنی چہرے کے لئے اور ایک یدین یعنی ہاتھوں کے لئے۔

(۲)..... امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ایک ہی ضرب ہوگا، جس سے وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

(۳)..... حضرت حسن بصریؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ دو ضربیں ہوں گی، لیکن اس طرح کہ ہر ضربہ میں وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا۔

(۱) درس ترمذی: ۳۹۳/۱، وکذا فی الدر المنصور: ۳۱۷/۱

(۲) راجع لتفصیل هذه المذاهب، كشف الحاری، كتاب التيمم، ص: ۲۳۵ لافلا عن عمدة القاری: ۱۹/۳، وفتح الباری: ۳۳۵/۱، والمفنی لابن للعد: ۱۵۳/۱، وأوجز المسالك: ۵۷۱/۱، وبلبل المجهود: ۳۷۶/۲، والفيض السعفی: ۱۵۲/۱، والسماحة: ۵۰۷/۱، ومختصر اختلاف العلماء: ۱۳۶/۱

(۴)..... محمد بن سیرین کا مسلک یہ ہے کہ ضربات تین ہوں گی، ایک وجہ کے لئے، دوسری یدین کے لئے، تیسری دونوں کے لئے۔

(۵)..... پانچواں مسلک یہ ہے کہ چار ضربیں ہوں گی، دو وجہ اور دو یدین کے لئے۔ (۱)

تیم میں مسح یدین کہاں تک کیا جائے گا؟

دوسرا اختلاف مقدار مسح یدین میں ہے، اور اس میں چار مذاہب ہیں:

(۱)..... مرفقین (کہنوں) تک مسح واجب ہے، یہ قول امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی،

لیث بن سعد اور جمہور کا ہے۔

(۲)..... صرف رسخین (گٹھوں) تک مسح واجب ہے، یہ امام احمد، امام اسحاق، امام اوزاعی اور

الخطاہر کا مسلک ہے۔

(۳)..... رسخین تک واجب ہے اور مرفقین تک مسنون، علامہ زرکائی نے اسے امام مالک کا

مسلک قرار دیا ہے، علامہ نووی فرماتے ہیں کہ یہ تطبیق بین الروایات کا بہترین طریقہ ہے۔

(۴)..... علامہ ابن شہاب زہری کا مسلک یہ ہے کہ یدین کا تیمم مناكب و آباط (کندھوں اور

بظوں) تک ہوگا۔ (۲)

بنیادی اختلاف

در اصل بنیادی اختلاف دونوں مسکوں میں جمہور اور امام احمد و اسحاق کے درمیان ہے، جمہور کے

نزدیک تیمم میں دو ضربیں ہیں، اور یدین کا مسح مرفقین تک ہے، اور امام احمد و اسحاق کے نزدیک ایک ضربہ

ہے، اور یدین کا مسح رسخین تک ہے۔

(۱) لیکن بعض صحیح تکرار ہے "لیس له اصل من السنة".

(۲) ۲۱۱ھ میں نے تیمم کے مناكب و آباط تک شروع ہونے پر حضرت ملائکہ اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو امام ترمذی نے نقل کی ہے، یعنی

"تستامع نفس صلی الله عليه وسلم إلى المناكب والآباط".

بہد کہ کھلے سے اس حدیث کی ترمذی یہ ہے کہ نزول حکم تیمم کی ابتداء میں یہ صحابہ کرام کا اپنا اجتہاد تھا، جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ

وآلہ وسلم نے اہمیت نہیں ملھائی اور کئی روایات کے مقابلہ میں اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ (المجموع شرح المہلب: ۲/۱۰۲)

والمسئله: ۲۵۳/۱۴، والمغنی: ۱/۱۵۳، وفتح المہلب: ۳/۱۲۰، باب العجم).

## امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال

امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال دونوں مسکوں میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب سے ہے، جس سے ایک ضربہ اور صرف مسح الرغین کا پتہ چلتا ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم امره بالتيمم للوجه والكفين" اس میں ہاتھوں کے لئے کفین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جن کا اطلاق مرز رغین تک ہوتا ہے۔

دلائل جمہور

جمہور کے دلائل یہ ہیں:

(۱)..... سنن دارقطنی میں روایت ہے "عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال

التيمم ضربة للوجه وضربة للمراعين إلى المرفقين".

(۲)..... سند بزار میں حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں "كنت في القوم

حين نزلت الرخصة فأمرنا بالضربنا واحدة للوجه ثم ضربة أخرى لليدين والمرفقين".

(۳)..... سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے "عن النبي صلى الله

عليه وسلم قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين".

یہ روایات جس طرح ضربتین کی تائید کرتی ہیں اسی طرح ان سے مسح الی المرفقین کی تائید بھی ہوتی

ہے۔

حدیث باب کا جواب

امام احمد اور امام اسحاق نے حضرت عمارؓ کی جس حدیث باب سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہاں حدیث مختصر ہے، صحیحین میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے نادانیت کی بنا پر حالت جنابت میں زمین پر لوٹ لگائی تھی، اور تمسک کیا تھا، اس کی اطلاع جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك". (۱)

اس حدیث کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اصل مقصد تیمم کے پورے

طریقہ کی تعلیم دینا نہیں بلکہ تمیم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا، کہ زمین پر لوٹنے کی ضرورت نہیں، بلکہ جنابت کی حالت میں بھی تمیم کا وہی طریقہ کافی ہے جو حدث اصغر میں ہے۔ (۱)

## تمیم طہارت مطلقہ ہے یا طہارت ضروریہ؟

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ تمیم طہارت مطلقہ ہے یا طہارت ضروریہ؟ چنانچہ حضرات حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ تمیم طہارت مطلقہ اور رافع حدث ہے یعنی ناپاکی دور کرنے والا ہے، بایں معنی کہ پانی کے ملنے تک اس سے حدث رافع ہوتا ہے، تمیم (تمیم کرنے والا) ظاہر ہوتا ہے اور ہر قسم کی عبادات ادا کر سکتا ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ تمیم طہارت ضروریہ اور میخ للصلاة (۲) ہے، بایں معنی کہ اس سے حدث دور نہیں ہوتا اور طہارت حاصل نہیں ہوتی، البتہ نماز پڑھنا اس سے جائز ہو جاتا ہے باوجود حدث کے باقی رہنے کے اور یہ ضرورت کی بناء پر ہے، اسی لئے وہ اسے طہارت ضروریہ قرار دیتے ہیں۔ (۳)

## حنفیہ کی دلیل

حضرات حنفیہ کی دلیل ابوداؤد میں حضرت ابو ذرؓ کی روایت ہے "الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين، فاذا وجد الماء فامسه جلدك، فان ذلك خير"۔

اس روایت میں تمیم کو مسلمان کے لئے وضو قرار دینا اور جب تک پانی نہ ملے اس وقت تک تمیم کا حکم برقرار رکھنا اس بات پر بالکل صریح ہے کہ تمیم بھی طہارت مطلقہ اور رافع حدث ہے، ورنہ اسے وضو قرار دینے کا کیا مطلب؟

(۱) مجمع لہذا المسئلة، درس ترمذی: ۳۹۸/۱ - الی - ۳۰۲، وإلعم الباری: ۵۷۳/۲، وفتحات الصلح

۳۰۳/۲، والاصیل فی کشف الباری، کتاب النعم، ص: ۲۸۲

(۲) تمیم کرنے سے صرف نماز پڑھنا جاتا ہے۔

(۳) نظر لہذا التفصیل، کشف الباری، کتاب النعم، ص: ۳۷۲، نفل عن بدائع الصالح: ۳۳۳/۱/۱، والدر

لمحط: ۲۳۳/۱، والنبیة: ۵۵۵/۱، بومنی المحتاج: ۹۷/۱، والشرح الکبیر: ۱۵۳/۱، وکشف القناع: ۱۹۹/۱

والاسطکون: ۳۶۱/۱، والسماة: ۵۳۸/۱



## جمہور کی دلیل

جمہور دلیل پیش کرتے ہیں کہ مٹی پانی کی طرح اپنی طبیعت کے اعتبار سے مطہر (پاک کرنے والی) نہیں، بلکہ وہ تو ملوٹ ہے اور اس کے ساتھ جواز صلوٰۃ کا حکم ضرورت کی بناء پر خلاف قیاس ہے، لہذا اس کا اعتبار بقدر ضرورت ہوگا، لأن الضرورات تغلب بقدر الضرورة، اور نہ تو دخول وقت سے پہلے تیمم کی ضرورت ہے اور نہ ہی اسے مطہر قرار دینے کی ضرورت ہے، لہذا تیمم مطہر اور رافع حدث نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ تیمم سے جواز کا حکم صرف ضرورت کی بناء پر بقاء حدث کے ساتھ نہیں، بلکہ تیمم کو مطہر (پاک کرنے والے) بنانے کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ حضرت ابو ذرؓ کی حدیث میں تیمم کا مطہر ہونا گزرا ہے، باقی اس کا مطہر ہونا اگرچہ خلاف قیاس ہے، لیکن وہ ارتفاع حدث کو تو پھر بھی مستلزم ہے۔ ہاں! اگر شریعت میں تیمم کے لئے وصف تطہیر ثابت نہ ہوتا، اس کے باوجود بھی اس سے جواز صلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہوتا تب تو جمہور کی بات قابل اعتبار ہوتی۔ مگر ظاہر ہے کہ ایسا نہیں، بلکہ شروع میں تیمم پر مطہر اور مطہر کا اطلاق کیا گیا ہے۔ (۱)

## تیمم کس چیز سے جائز ہے؟

”عن حلیفة لال قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضلنا على الناس بثلاث ...  
... وجعلت تربتها لنا طهورا، اذا لم نجد الماء“ (رواه مسلم)

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ تیمم کس چیز سے جائز ہے اور کس سے نہیں؟  
امام شافعیؒ اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ تیمم صرف ترابِ بیت (اگانے والی مٹی) سے ہوگا،  
اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اور یہی سے بھی جواز تیمم کے قائل ہیں۔  
حضرت امام حنفیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جو چیز جس الارض سے ہو کہ جلانے سے نہ بچے اور  
بچلانے سے نہ پگھلے اس سے تیمم جائز ہوگا۔

دلائل فقہاء

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حضرت حذیفہؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ہے

”وجعلت تربتها لنا طهورا“

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "فَتَيَمُّوا صَعِيدًا طَيِّبًا". اور "صعيد" تراب نبت کو نہیں کہا جاتا بلکہ تراب نبت اور جنس الارض کو عام ہے، جیسے صاحب قاموس جو شافعی المسلک ہیں وہ فرماتے ہیں "الصعيد هو التراب او وجه الارض". اور مصباح اللغات میں ہے "الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره".

جہاں تک امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب ہمارے خلاف نہیں، کیونکہ ہم بھی تراب نبت سے تیمم کے قائل ہیں، البتہ دوسرے نصوص سے تراب نبت کے ساتھ خاص نہیں کرتے بلکہ جنس الارض کو شامل کرتے ہیں، لہذا حدیث باب سے ہمارے خلاف استدلال کرنا درست نہیں۔ (۱)

## قدرت علی الماء ناقض تیمم ہے یا نہیں؟

"عن ابي سعيد الخدري قال: خرج رجلان في سفر..... فتيمما صعيداً طيباً لصليانه وجدا الماء في الوقت فاعادا احدهما الصلوة بوضوء ولم يعد الآخر..... وقال للذي توجها واعاد: لك الاجر مرتين" (رواه الترمذي)

اگر تیمم کے بعد ادائے نماز سے قبل پانی مل جائے تو بالاتفاق تیمم ٹوٹ جاتا ہے، اور اگر نماز کے بعد وقت کے اندر اندر پانی مل جائے تو بالاتفاق اعادۃ صلوٰۃ ضروری نہیں، لیکن اگر نماز کے دوران میں پانی پر قدرت حاصل ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نماز توڑ کر وضو کرنا اور از سر نو نماز پڑھنا ضروری ہے۔ لیکن امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسی تیمم سے نماز پوری کر لے۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم کی طہوریت اور جواز صرف عدم وجدان ماء تک ہے وجدان ماء کے بعکس، تو وجدان ماء کی صورت میں اب بقیہ نماز بلا وضو کیسے پوری کر سکتا ہے؟ (۲)

☆.....☆.....☆

(۱) النظر للتفصيل المنع، كشف الباري، كتاب النجم، ص: ۳۵۹

(۲) راجع للتفصيل، كشف الباري، كتاب النجم، ص: ۱۵۷، والدر المنطوق: ۱/۳۳۰

## کتاب الصلوٰۃ

### صلوٰۃ کے لغوی معنی

لفظ "صلوٰۃ" کے لغوی معنی کے بارے میں متعدد اقوال منقول ہیں:

(۱)..... بعض حضرات نے کہا کہ صلوٰۃ کے معنی لفظ دعا کے آتے ہیں، چونکہ نماز کی ہر رکعت کے اندر "اهدنا الصراط المستقیم" دعا پڑھی جاتی ہے، اس مناسبت سے ارکان مخصوصہ پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا۔

(۲)..... بعض حضرات نے یہ کہا کہ صلوٰۃ "صلیت الخشبۃ بالنار" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں کہ میں نے آگ کی تپش سے لکڑی کو سیدھا کیا، تو چونکہ قرآن مجید میں صلوٰۃ کی صفت "ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر" بیان کی گئی ہے، اس لئے کہ صلوٰۃ تقویم نفس میں معین اور مفید ہے اور نفس کی کجی اس سے دور ہوتی ہے، اس لئے اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

(۳)..... بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ "مصلی" سے ماخوذ ہے، مصلی گھوڑ دوڑ کے اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو دوڑ میں دوسرے نمبر پر ہو، تو چونکہ صلوٰۃ بھی ارکان خمسہ میں شہادتین کے بعد دوسرے نمبر پر ہے، اس لئے اس کو صلوٰۃ کا عنوان دیا گیا ہے۔

(۴)..... بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ صلوٰۃ "صلوین" سے ماخوذ ہے اور یہ دو رگیں ہیں جو انسان کے گلبوں کے اندر ہوتی ہیں، تو چونکہ نماز میں تحریک صلویں پائی جاتی ہے، اس مناسبت سے اس کو صلوٰۃ کہتے ہیں، اس کے علاوہ اور بھی کئی اقوال ہیں۔ (۱)

### صلوٰۃ کے اصطلاحی معنی

اور اصطلاح شرع میں صلوٰۃ کی تعریف یہ ہے:

”الارکان المعهودة والأفعال المنصوصة من القيام والقراءة وغيرهما في

الطرق المنصوصة بكيفية مخصوصة“.

## نماز کی فرضیت کس سال ہوئی؟

اس بات پر تمام اہل سیر و حدیث کا اتفاق ہے کہ پانچ نمازوں کی فرضیت لیلۃ الاسراء میں ہوئی،

لیلۃ الاسراء کے بارے میں مؤرخین کا اختلاف ہے کہ وہ کون سے سن (سال) میں ہوئی؟

چنانچہ ۵۰ نبوی سے ۱۰۰ نبوی تک کے مختلف اقوال ہیں، البتہ جمہور ۵۰ نبوی کے

پہلے ہیں۔ (۱)

## لیلۃ الاسراء سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ لیلۃ الاسراء (جس میں پانچ نمازیں فرض کی گئیں) سے پہلے کوئی نماز

فرض تھی یا نہیں؟

اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ پانچ نمازوں سے پہلے کوئی نماز فرض نہ تھی، لیکن امام شافعی فرماتے ہیں

کہ نماز تہجد اس سے پہلے فرض ہو چکی تھی، جس کی دلیل سورہ منزل کی آیات ہیں (۲) یہ سورت مکہ مکرمہ میں

بالابتداء نازل ہوئی۔

البتہ بعض علماء نے یہ فرمایا کہ تہجد کی نماز صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی، عام مسلمانوں

پہلے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ عام مسلمان بھی پانچ نمازوں سے پہلے کوئی نماز پڑھا کرتے تھے

یا نہیں؟

علماء کی ایک جماعت نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فجر اور عصر کی نمازیں لیلۃ الاسراء سے پہلے فرض

ہو چکی تھیں، جس کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے ”وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَارِ“۔ یہ آیت

اسراء سے پہلے نازل ہوئی، اور اس میں ان دونوں نمازوں ہی کا ذکر ہے۔

اس بارے میں محقق بات یہ ہے کہ اتنی بات تو روایات سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور

(۱) موسس لومبلی: ۳۰۶/۱

(۲) موطأ صحیح کرمہ: ”بَلَّغْنَاكَ الْمَرْمَلُ فِيهِ الْمَلَأَ الْإِبْكَارُ“

صحابہ کرامؓ اسراء سے پہلے ہی فجر اور عصر پڑھا کرتے تھے، چنانچہ سورہ جن میں جنات کے جس اسراء کا قرآن میں ذکر ہے، وہ فجر ہی کی نماز میں ہوا تھا، اور یہ واقعہ غالباً اسراء سے پہلے کا ہے، لیکن یہ دونوں نمازیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھیں یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم تظنّوا پڑھتے تھے، اس کی کوئی دلیل اور صراحت روایات میں موجود نہیں ہے۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

## باب المواقیت

### انتهاء وقت ظہر میں اختلاف

”عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اتني جبرئيل عند البیت مرتین، فصلی بی الظهر حين زالت الشمس، وكانت قدر الشراک وصلی بی العصر حين صار ظل كل شیء مثله“ (رواه الترمذی)

ابتداء وقت ظہر میں سب کا اتفاق ہے، کہ وہ زوال شمس کے فوراً بعد شروع ہو جاتا ہے، البتہ انتہاء وقت ظہر اور ابتداء وقت عصر میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور جمہور کے نزدیک مثل اول پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مثل اول کے بعد چار رکعتوں کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہوتا ہے۔ (۲)

(۱) دوس ترمذی: ۳۰۶/۱، کلاسی لفحات التلخیص: ۳۳۱/۲

(۲) اس بارے میں امام مالکؒ صحیح المسجد جبرئیل سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ یوم اول میں صلوٰۃ عصر مثل اول پر پڑھا کی گئی، اور فجر یوم ثانی کے تعلق فرمایا گیا۔ ”فلما کان الحدیث من الظہر حين کان ظلہ مثله“ تو گویا مثل اول کے اختتام پر یوم اول کو عصر میں مانا گیا اور مثل اول کے اختتام پر یوم ثانی میں عصر کو ادا کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ چار رکعت کے بعد وقت ظہر اور عصر میں مشترک ہے۔

لیکن اس استدلال کا جواب حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے دیا جاتا ہے، اس میں ”وقت الظہر الاذابت للشمس وکان ظل الرجل كطولہ ما لم يحضر العصر“ فرمایا گیا ہے، یہ ”ما لم يحضر العصر“ کا اضافہ توجہ مشترک کے بالکل خلاف ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں:

- (۱)..... ایک روایت جمہور کے مطابق ہے، اور صاحبین نے اسے ہی اختیار کیا ہے۔  
 (۲)..... دوسری روایت امام محمدؒ سے یہ مروی ہے کہ مثلین تک ظہر کا وقت ہے، اس کے بعد عصر

ہوتی ہے۔

(۳)..... تیسری روایت حسن بن زیادؒ سے مروی ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مہل

ہے۔

(۴)..... اور چوتھی روایت یہ ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مشترک بین الظہر والعصر

ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے معذورین اور مسافرین کے لئے اسی روایت کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

تاہم امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت دوسری ہے، یعنی مثلین اور اکثر حنفیہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

دلائل فقہاء

حضرات جمہور امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت کے خلاف حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں،

جس میں مثل اول کی تصریح ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت کی تائید میں مندرجہ ذیل روایت پیش کی جاتی ہے:

ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے "إِذَا اشْتَدَ الْحَرُّ فَابْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ فَإِنَّ

سَلَةَ الْعَرْمَنِ فَيُحِبُّ جَهَنَّمَ" کہ جب گرمی شدید ہو تو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، اس لئے کہ شدتِ

راتِ جہنم کے جوش مارنے کی وجہ سے ہے۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ جاز کی گرمی میں ابراد مثل اول پر نہیں ہوتا، معلوم ہوا

کہ نماز ظہر کا وقت مثل اول کے بعد بھی رہتا ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ حدیث وقت کی تحدید پر

مکرت نہیں ہے۔ (۱)

ابنہ حضرت ابو ہریرہؓ کا ایک اثر موقوف موطا امام مالکؒ میں مروی ہے کہ "صَلِّ الظُّهْرَ إِذَا كَانَ

مِثْلُ مِثْلٍ مِنْ عَمَلٍ مَطْمُوحٍ" کہ جب عصر کا وقت آجائے تو ظہر کا وقت ہائی نہیں رہتا، ابتداً وقت مشترک ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

لہذا حدیث العجب جبرئیل میں یہ تاویل کی گئی ہے کہ یوم اول میں مثل اول پر عصر کی ابتداء مراد ہے اور یوم ثانی میں مثل اول پر عصر کا

ظہر مراد ہے، لہذا وقت مشترک ثابت نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

(۱) لہذا الأسناد المحترم شیخ الإسلام محمد بنی العثماني حفظهم الله تعالى، النظر للتفصيل، درس ترمذی: ۱/۱۰۱

ظلمتِ مثلک والعصر اذا کان ظلمتِ مثلک“۔ اس اثر کو غیر مدرک بالقیاس ہونے کی بنا پر مرفوع کے حکم میں کہا جاسکتا ہے، اور صریح بھی ہے، اس کے برخلاف حدیث جبرئیلؑ میں صراحتاً پہلے دن عصر کی نماز مثل اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ یہ حدیث حدیث جبرئیلؑ کا مقابلہ نہیں کر سکتی، اسی بنا پر بعض حنفیہ نے مثل اول والی روایت کو لیا ہے، کمافی در المختار، اور بعض نے وقتِ مہمل کو ترجیح دی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں صحیح یہی ہے، کہ ما بین المسلمین کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، اور معذورین و مسافرین کے لئے خاص طور پر اس وقت میں دونوں نمازیں جائز ہیں۔ (۱)

### انتہاء وقت عصر میں اختلاف

”عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ..... ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه“ (رواه الترمذی)

ابتدائے وقتِ عصر میں وہی اختلاف ہے جو انتہائے وقتِ ظہر میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا، البتہ انتہائے وقتِ عصر میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک عصر کا وقت غروبِ شمس پر ختم ہو جاتا ہے۔ جبکہ امام اصطرخانیؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفرارِ شمس یعنی سورج زرد ہونے پر ختم ہو جاتا ہے۔

دلائل ائمہ

امام اصطرخانیؒ اور حسن بن زیادؒ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے جس میں ارشاد ہے ”وان آخروفتها حين تصفر الشمس“ یعنی عصر کا آخری وقت اصفرارِ شمس ہے۔ لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں آخر وقت سے آخر وقت مستحب مراد ہے، کیونکہ اصفرارِ شمس کے بعد وقتِ مکروہ شروع ہو جاتا ہے۔

خود جمہور کا استدلال طحاوی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے ہے: ”عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح“

ومن ادرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد ادرك العصر“.

اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت غروبِ شمس سے پہلے پالی، اس نے عصر کی پوری نماز پالی، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عصر کا آخری وقت غروبِ شمس تک ہے۔ (۱)

## انتهاء وقتِ مغرب میں اختلاف

”عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم..... ووقت

صلوة المغرب ما لم يغب الشفق... الخ“ (رواه الترمذي)

وقتِ مغرب کی ابتداء بالافتاقِ غروبِ شمس کے فوراً بعد ہے، البتہ انہاءِ وقتِ مغرب میں

اختلاف ہے۔

چنانچہ انہاءِ وقتِ مغرب کے بارے میں امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب کا وقت صرف اتنی دیر رہتا ہے کہ جتنی دیر میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکیں، اس کی دلیل انہوں نے یہ بیان کی کہ حضرت جبریلؑ نے دونوں دن غروبِ آفتاب کے فوراً بعد مغرب کی نماز پڑھی۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس عمل کا منشاء تجلیلِ مغرب یعنی مغرب کی نماز جلدی پڑھنے کا اہتمام ظاہر کرنا تھا، اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت جبریلؑ نے مواقت کی پوری پوری تحدید کے بجائے اوقاتِ مستحبہ کی تحدید بھی کی ہے۔

لیکن امام شافعیؒ کا مطلبی یہ قول یہ ہے کہ انہاءِ وقتِ مغرب غروبِ شفق پر ہوتی ہے، اور وہی ابتداءِ منشاء ہے، اور جمہور کا بھی یہی قول ہے، لیکن پھر شفق کی تعیین میں اختلاف ہے۔ (۲)

## شفق کی تعیین میں اختلاف

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شفق سے مراد شفقِ احمر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شفق سے شفقِ ابيض مراد ہے۔

در اصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں لفظ شفق مطلق آیا ہے، اور اس میں علماء لغت کا

اختلاف ہے، کہ اس کا اطلاق صرف حرہ پر ہوتا ہے، یا بیاض پر بھی؟

(۱) نفعات الصلح: ۲/۳۳۳، ودرم ترمذی: ۱/۳۱۲، بتصرف و زیادہ من المغرب غلر اللہ له ولو الدبه مغلرہ کاملہ.



خلیل بن احمد کا قول یہ ہے کہ "الشفق هو الحمرة" چنانچہ اس کے قول سے استدلال کر کے جمہور نے یہاں حمرة مراد لی ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مبرّذ، نواز اور ثعلب کے نزدیک شفق کا اطلاق حمرة اور بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہذا شفق کا غائب ہونا اس وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، اس کی تائید ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں فرمایا "إن أول وقت العشاء الأخيرة حين يغيب الالقي". یہاں شفق کے بجائے افق کے غائب ہونے کا ذکر ہے، اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بیاض غائب ہو جائے۔ (۱)

### انتهاء وقت عشاء میں اختلاف

"عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ..... ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل" (رواه الترمذي)

انتهاء وقت عشاء کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔ چنانچہ حدیث باب کے مذکورہ جملہ کی بناء پر بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وقت عشاء ٹکٹ لیل پر ختم ہو جاتا ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ عشاء کا آخری وقت نصف اللیل ہے، اور اس کی دلیل ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وإن آخر وقتها حين ينتصف الليل".

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عشاء کی تاخیر ٹکٹ لیل تک مستحب ہے، اور نصف لیل تک جائز ہے، اور اس کے بعد مکروہ تزہیما ہے، لیکن وقت کی انتهاء طلوع فجر پر ہوتی ہے۔

حنفیہ کی دلیل میں کوئی ایک جامع حدیث پیش نہیں کی جاسکتی، اس کے بجائے حنفیہ کا مسلک مجموعہ روایات پر مبنی ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ٹکٹ لیل کے بعد بھی نماز پڑھنا ثابت ہے، اور نصف لیل کے بعد بھی، چنانچہ امام طحاوی نے یہ سب روایات نقل کی ہے، مثلاً حضرت عائشہ کی روایت ہے

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۳۱۱، کلماتی التعلیق الصبح شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۱/۲۷۰، وفتح الملهم

”عنتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ حتی ذهب عامۃ اللیل وحتى نام اهل المسجد ثم خرج فصلی“.

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ان تمام روایات کو مد نظر رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ عشاءِ فجر

تک باقی رہتا ہے۔

اور بعض صحابہؓ کے آثار سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ”عن نافع بن جبیر

قال: كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى، وصل العشاء أي الليل شنت ولا تغفلها“.

جہاں تک امام شافعیؒ کی متدل حدیث کا تعلق ہے حنفیہ کے نزدیک وہ بیانِ جواز پر محمول ہے۔ (۱)

## نمازِ فجر کا وقتِ مستحب

”عن عائشةؓ قالت: إن كان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم لیصلی الصبح

لبصرف النساء متلفعات بمرو وطهن ما یعرفن من الغلس“ (رواه الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نمازِ فجر تغلیس یعنی اندھیرے میں پڑھنا افضل ہے یا اسفار اور

دن کی گرمی پڑھنا افضل (۲) ہے؟

چنانچہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ یہ فرماتے ہیں کہ نمازِ فجر میں تغلیس افضل ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر میں اسفار افضل ہے، البتہ امام محمدؒ سے ایک

روایت یہ بھی ہے کہ غلس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے اسی روایت کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا

ہے۔ (۲)

## امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا پہلا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔

لیکن اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت لفظ ”من الغلس“ حضرت

(۱) موسیٰ ترمذی: ۳۱۲/۱، والنظر ایضا، صفحات التصحیح: ۳۳۶/۲

(۲) حنفیتِ مشرق کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر نماز میں قبل افضل ہے، ۱۳۷ عشاء کے، اور حنفیہ کے نزدیک ہر نماز میں تاخیر افضل ہے۔

(۳) التعلیل للصبح: ۲۷۸/۱

عائشہ کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ان کا قول "ما یعرف من" پر ختم ہو گیا، اور ان کا عشاء یہ تھا کہ عورتیں پہلو میں لیٹی ہوئی آتی تھیں، اس لئے انہیں کوئی پہچانتا نہیں تھا، کس راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچانتے نہ سببہ پر تھا، اس لئے اس نے "من الغلس" کا لفظ بڑھا دیا، گویا یہ اور ان من الراوی ہے، اس کی دلیل یہ ہے۔ یہی روایت ابن ماجہ میں صحیح سند کے ساتھ وارد ہوئی ہے "عن عائشة قالت كنا نساء المؤمنات بصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم صلوة الصبح لم يرجعن إلى أهلهن فلا يعرفهن احد بمعنى من الغلس"۔

اس روایت میں "معنی" کے لفظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "من الغلس" حضرت عائشہ کا قول نہیں ہے بلکہ یہ راوی کا اپنا گمان ہے، لہذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ شافعیہ کا دوسرا استدلال ان تمام روایات سے ہے، جن میں "الصلوة لأول وقتها" کا لفظ الاعمال قرار دیا گیا ہے۔

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں اول وقت سے مراد اول وقت مستحب ہے چنانچہ عشاء کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لینے پر مجبور ہیں۔

### دلائل احناف

حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... صحاح ستہ میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے "أسفروا بالفجر

فإنه أعظم للأجر"۔

(۲)..... مجتم طبرانی وغیرہ میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال سے

فرمایا: "نور بصلوة الصبح حتى يبصر القوم مواقع نبلهم من الإسفار"۔

(۳) امام طحاوی نے حضرت ابراہیم نخعی کا یہ قول نقل کیا ہے "ما اجتمع اصحاب النبي

صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التوير"۔

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کے متدللات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی، بخلاف شوافع

کے متدللات کے کہ وہ صرف فعلی ہیں، جبکہ قولی حدیث رافع ہوتی ہے۔ (۱)

(۱) والتفصيل فی درس لومدی: ۱/۲۱۵، واللغات المنطوق: ۲/۳۵۲، وکشف الباری، کتاب الصلوٰۃ، ص: ۲۸۳

## نمازِ ظہر کا وقتِ مستحب

”عن عائشة قالت: ما رأيتُ أحدًا كان أشدَّ تعجيلًا للظہر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من أبي بكر ولا من عمر“ (رواه الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ظہر کی نماز میں تعجیل افضل ہے یا تاخیر؟ یعنی ظہر کی نماز سویرے پڑھنا افضل ہے یا کچھ دیر سے پڑھنا افضل ہے؟

چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ نمازِ ظہر میں تعجیل افضل ہے۔  
جبکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر افضل ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر نماز بارہ تعجیل کرنے والے تھے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث سردی کے موسم پر محمول ہے۔  
خود حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے۔

(۱)..... صحیحین میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے ”إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فإن لذة الحر من فيح جهنم“ کہ جب گرمی سخت ہو تو نماز کو تاخیر سے پڑھو اس لئے کہ شدت حرارت جہنم کے خوش مارنے کی وجہ سے ہوتی ہے۔

(۲)..... صحیح بخاری میں حضرت انس کی روایت ہے ”قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يأتى البرد بغير الصلاة وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة“ کہ جب سردی تیز ہوتی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو سویرے پڑھتے تھے، اور جب گرمی تیز ہوتی تھی تو نماز کو دیر سے پڑھتے تھے۔

یہ روایت صحیح اور صریح ہے، اور اس سے تمام روایات میں اچھی طرح تطبیق پیدا ہو جاتی ہے۔ (۱)

## نمازِ عصر کا وقتِ مستحب

”عن عائشة أنها قالت: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر والشمس“ (۱)

فی حجر لہالم یظہر الفی من حجر لہا" (رواہ الترمذی)

مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت عصر کی نماز پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہ کے حجرہ کے فرش پر تھی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی۔

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عصر کی نماز میں تعجیل مستحب ہے یا تاخیر؟

چنانچہ شافعیہ اور جمہور کے نزدیک عصر کی نماز میں تعجیل مستحب ہے۔

حنفیہ اور سفیان ثوری کے نزدیک عصر میں "تاخیر الی ما قبل الاصفراء" یعنی سورج زرد ہونے سے

پہلے تک تاخیر کرنا مستحب ہے۔ (۱)

### شافعیہ کی دلیل

حضرات شافعیہ اور جمہور نے حدیث باب کو اپنے مسلک کی تائید میں پیش کی ہے۔ لیکن اگر اس حدیث پر غور کیا جائے تو اس سے استدلال تام نہیں ہوتا، اس لئے کہ لفظ "حجرہ" اصل میں بناء غیر مسقف (۲) کے لئے ہے، اور کبھی کبھی اس کا اطلاق بناء مسقف پر بھی ہو جاتا ہے، یہاں دونوں محتمل ہیں۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہاں دوسرے معنی بناء مسقف ہی مراد ہے، اور اس سے مراد حضرت عائشہ کا کمرہ ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں دھوپ کے اندر آنے کا راستہ صرف دروازہ ہی ہو سکتا ہے، اور حضرت عائشہ کے کمرہ کا دروازہ مغرب میں تھا، لیکن چونکہ چھت نیچی تھی اور دروازہ چھوٹا تھا، اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت اندر آ سکتی ہے، جبکہ سورج مغرب کی طرف کافی نیچے آ چکا ہو، لہذا یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق تاخیر عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعجیل کی، اور اگر اس سے بناء غیر مسقف مراد لی جائے، تو اس صورت میں دھوپ کے حجرہ میں آنے کا راستہ چھت کی طرف ہوگا، لیکن چونکہ دیواریں چھوٹی تھیں اس لئے سورج بہت دیر تک حجرہ کے اوپر رہتا تھا اور دھوپ کا دیوار پر چڑھنا بالکل آخری وقت میں ہوتا تھا، اس لئے اس سے تعجیل پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

(۱) اسطر لہذا المسئلة، المجموع شرح المہذب: ۵۲/۳، وفتح الملہم: ۴۷۸/۳، الرال العلماء فی اصحاب تعجیل صلاۃ العصر و تاخیرھا... الخ.

(۲) "بناء غیر مسقف" اس بناء کو کہتے ہیں جس کی چھت نہ ہو اس کے برخلاف "بناء مسقف" وہ ہے جس کی چھت ہو۔

## دلائل احناف

تاخیر عمر کے استحباب پر حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... پہلی دلیل ترمذی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے ”قالت کان رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظہر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منه“.

(۲)..... دوسری دلیل مسند احمد میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس سے

پتھر عمر کا استحباب معلوم ہوتا ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یأمرنا بتأخیر صلوٰۃ

العصر“ (۱).

## جب امام نماز میں تاخیر کر دے تو تنہا نماز پڑھنے کا حکم

”عن ابی ذرؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یا اباذر! امراء یكونون

بعدي یبعثون الصلوٰۃ فضل الصلوٰۃ لوقتھا، فان صلیت لوقتھا کانت لک نافلة... الخ“

(رواہ الترمذی)

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں، ایک یہ کہ اگر امام نماز کو تاخیر سے پڑھے یعنی

وقت لکل جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے، دوسرے یہ کہ اگر کسی شخص نے نماز فرض ادا

کر لی ہو پھر بعد میں جماعت کھڑی ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے؟

پہلے مسئلے میں حنفیہ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں، البتہ دوسرے مسئلے سے ضمناً اس کا بھی حکم

معلوم ہو سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے اس باب میں کئی قول ہیں، جن میں سے مختار یہ ہے کہ ایسی صورت میں انفراداً نماز

پڑھنی چاہئے، اس کے بعد اگر وقت میں امام نماز قائم کرے تو اس کے ساتھ بیعت نفل شامل ہو جانا چاہئے،

اور یہ حکم تمام اوقات کے لئے عام ہے۔ (۲)

دوسرے مسئلے میں حنفیہ کا قول یہ ہے کہ فرض کی ادا نیکی کے بعد اگر جماعت کھڑی ہو تو صرف ظہر

اور عشاء میں بیعت نفل شامل ہو سکتے ہیں باقی اوقات میں نہیں، اس سے پہلے مسئلے کا حکم بھی نکلتا ہے کہ امام

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی: ۱/۳۲۲، وانظر ایضاً، نفعات الصلح: ۲/۳۶۳، والعام الباری: ۳/۳۲۸

(۲) راجع للخصیص مرآة المفاتیح: ۳/۱۰۳، ومعارف السنن: ۲/۲۷۰

کی تاخیر کا اندیشہ ہو تو انفراد نماز پڑھ لی جائے، پھر وقت میں جماعت کے کھڑے ہونے پر ظہر اور عشاء میں امام کے ساتھ شامل ہو سکتے ہیں، دوسرے اوقات میں نہیں۔

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں کسی وقت کی تخصیص نہیں، لہذا پانچوں نمازوں میں شرکت کر سکتا ہے۔

حضرات حنفیہ کا استدلال فجر اور عصر کے بارے میں یہ ہے کہ دوبارہ نماز پڑھنا نفل میں شمار ہے اور فجر و عصر کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے، اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت تو اتر سے ثابت ہے۔ اور مغرب کا اعادہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ دوبارہ نماز نفل ہے اور تین رکعات نفل ثابت نہیں بلکہ صلوٰۃ پتیرا (۱) سے منع کیا گیا ہے، اور اگر کوئی چوتھی رکعت ساتھ ملائے تو امام کی مخالفت لازم آتی ہے، جبکہ امام کی اتباع ضروری ہے: "انما جعل الإمام ليؤتم به"۔

اور امام شافعی کی دلیل کا مختصر جواب یہ ہے کہ حدیث باب منسوخ ہے اور تاسخ وہ روایات ہیں جن میں بعد از فجر و بعد از عصر نفل نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ (۲) یہ مسئلہ آگے کچھ تفصیل کے ساتھ بھی آ رہا ہے۔

## اوقات مکروہہ میں قضاء نماز پڑھنے کا حکم

"عن أبي قتادة قال ذكروا للنبي صلى الله عليه وسلم نومهم عن الصلوة ، فقال : انه ليس في النوم لفريط ، لئما لفريط في البقطة ، فاذا نسي احدكم صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها" (رواه الترمذي)

اگر کسی آدمی سے نیند یا بھول کی وجہ سے نماز رہ جائے تو وہ کس وقت اس کی قضاء پڑھے؟ اس میں اختلاف ہے۔

پانچ ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ قضاء نماز ٹھیک اس وقت پڑھنا ضروری ہے جب آدمی نیند سے بیدار ہو یا اسے یاد آئے، یہاں تک کہ طلوع و غروب اور استواء کے اوقات مکروہہ میں بھی۔

(۱) تیسرا ایک رکعت والی نماز کہتے ہیں۔

(۲) ترمذی: ۴۲۹/۱، و نفعات الصلح: ۲/۳۸۸

ان کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک قضاء کا وجوب موسع ہوتا ہے، یعنی یاد آنے اور جاننے کے بعد کسی بھی وقت نماز پڑھی جاسکتی ہے، لہذا اوقات مکروہہ میں اس کی ادائیگی درست نہیں۔ (۱)

دلائل فقہاء

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور "احادیث النهی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ" کو اس عموم سے تخصّص مانتے ہیں۔

جبکہ حضرات حنفیہ "احادیث النهی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ" ہی سے استدلال کرتے ہیں (۲) اور حدیث باب کو ان احادیث سے تخصّص مانتے ہیں۔

مذہب حنفیہ کی وجوہ ترجیح

حضرات حنفیہ کے مسلک کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:

(۱)..... ایک وجہ ترجیح یہ ہے کہ حدیث باب کی عملی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ

اہر میں (۳) کے واقعہ میں بیان فرمائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث تعریض اس واقعہ میں اصل کی حیثیت رکھتی

ہے، چنانچہ اس میں یہ تصریح موجود ہے، کہ آپؐ بیدار ہوتے ہی وہاں نماز پڑھنے کے بجائے وہاں سے سفر

کے کچھ آگے تشریف لے گئے، اور وہاں نماز ادا فرمائی، جبکہ سورج کافی بلند ہو چکا تھا۔

(۲)..... احادیث النهی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ "معنا متواتر ہیں، اور

ان اوقات میں ہر قسم کی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اور اس عدم جواز کے عموم میں قضاء نماز میں بھی شامل ہو

جاتی ہیں۔ (۴)

قضاء نماز میں ترتیب کی شرعی حیثیت

"قال عبد اللہ: ان المشرکین شغلوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اربع

(۱) المنس لابن للعلہ: ۲۲۳/۱

(۲) خطیبی میں حضرت ابن عمر سے روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یحزنی احدکم لعلی عند طلوع

الشمس ولا عند غروبها"

(۳) لیلۃ اہر میں اس روایت کو کہتے ہیں جس میں طلبہؓ نے نبیؐ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھنا، ہوئی۔

(۴) ملخصاً من لیس فی رمادی وراجعه لمزہدو جوهات الترجیح: ۲۳۰/۱، وکلامی للصحاح المتطبیح: ۲/۲۵۵



صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ماشاء الله فامر بلالاً فاذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ثم اقام فصلى المغرب ثم اقام فصلى العشاء" (۱) (رواه الترمذی)

اس حدیث میں چار نمازوں کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر چار اوقات کی نمازیں ایک ساتھ اکٹھی پڑھیں، اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چاروں نمازوں کی ادائیگی میں ترتیب کو ملحوظ رکھا تھا جیسا کہ حدیث باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، البتہ اس ترتیب کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک یہ ترتیب محض مستحب ہے، واجب نہیں۔

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک فوائت (قضاء شدہ نمازوں) کی ادائیگی میں یہ ترتیب واجب ہے۔

### دلائل فقہاء

حضرت امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرات ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حدیث باب سے ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف عمل منقول ہے جو بلاشبہ ترتیب کے مطابق تھا، یہ عمل استحباب پر ہی محمول ہوگا کیونکہ وجوب کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو وجوب پر محمول کیا ہے، جس کے دو قرآن ہیں۔

(۱)..... ایک تو یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا ارشاد ہے جس کی روشنی میں معلوم

ہوتا ہے کہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی وجوب ہی کے لئے ہے، اور وہ ارشاد یہ ہے

"صلوا کما رایتہمونی اصلی" یہ امر وجوب کے لئے ہے۔

(۲)..... دوسرے یہ کہ امام محمدؒ نے مؤطا (۲) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ایک قول نقل کیا ہے

(۱) یہ فزود الخندق کا واقعہ ہے، اس بات پر امام ثلاثہ اہل حلق ہیں، کہ فزود الخندق کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ لازمی قضاء ہو گئی تھی۔ لیکن ان کی تعداد اور تعیین کس وقت کے اوقات کا اختلاف ہے، حدیث باب میں چار نمازوں کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، لیکن صحیحین میں صرف لازمی قضاء ہونے کا ذکر ہے، جبکہ مؤطا کی روایت میں کھمصر کا ذکر ہے اور نسائی کی روایت میں کھمصر اور طبرک کا بیان ہے۔ راجع للسطحی ص ۲۳۳/۱

ہذہ الروایات، درس ترمذی: ۲۳۳/۱

(۲) راجع مؤطا امام محمد، ص: ۱۳۲

جس سے ترتیب کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔

ترتیب کس چیز سے ساقط ہو جاتی ہے؟

پھر ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ فوائت کی ادائیگی میں جو ترتیب ہے وہ کس چیز سے ساقط ہو جاتی ہے؟

حنفیہ کے نزدیک یہ ترتیب کثرتِ فوائت، ضمیقِ وقت اور نسیان (۱) سے ساقط ہو جاتی ہے۔  
البتہ امام مالکؒ کے نزدیک ترتیبِ ضمیقِ وقت اور نسیان سے تو ساقط ہو جاتی ہے البتہ کثرتِ فوائت سے ساقط نہیں ہوتی۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا سقوط صرف ضمیقِ وقت پر ہوتا ہے۔ (۲)

## صلوٰۃ وسطیٰ کی تعیین میں اقوال فقہاء

”عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في صلوٰۃ الوسطیٰ  
صلوٰۃ العصر“ (رواه الترمذی)

قرآن حکیم میں صلوٰۃ وسطیٰ پر محافطت کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے، لیکن اس کی تعیین میں فقہاء اور محدثین کا زبردست اختلاف ہے، یہاں تک کہ کوئی نماز ایسی نہیں ہے کہ جس کے بارے میں صلوٰۃ الوسطیٰ ہونے کا کوئی قول موجود نہ ہو (۳)، لیکن مشہور اقوال تین ہیں:

(۱)..... امام شافعیؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس سے مراد نماز فجر ہے۔ (۴)

(۲)..... امام مالکؒ سے ایک قول میں مروی ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد نماز ظہر ہے۔ (۵)

(۱) کثرتِ فوائت سے مراد فوت شدہ نمازوں کا زیادہ ہو جانا ہے یعنی اگر کسی کی فوت شدہ نمازیں زیادہ ہو گئیں تو پھر ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اور نسیان سے مراد وقت کی غلطی ہے کہ اگر وقت کم ہو تو نماز پڑھنے سے وقتی لازم کے قضاء ہونے کا اندیشہ ہو تب بھی ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اور نسیان سے مراد فوت شدہ نماز کا بھولنا ہے۔ مؤلف علیہ السلام ۱۲

(۲) موسیٰ ترمذی: ۱/۳۳۳، و کلمتی انعام الباری: ۳/۳۸۲

(۳) کواضع لہذہ الاصول، کشف الباری، کتاب التفسیر، ص: ۸۵، و فتح الباری، ۸/۱۹۶

(۴) امام مالک نے حضرت ابن عمرؓ کے پاس کے آثار سے استدلال کیا ہے: ”لألا: صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ الصبح“

(۵) امام احمد نے حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار سے ہے: ”ألا: صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ الظہر“

(۳)..... امام ابو حنیفہؒ اور اکثر علماء کے نزدیک اس سے مراد نماز عصر ہے۔ (۱)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے بھی ایک قول اسی کے مطابق مروی ہے، اور محققین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول روایات سے زیادہ مؤید ہے، کیونکہ مرفوع احادیث اس کی تائید میں زیادہ ہیں، چنانچہ خود علامہ نوویؒ فرماتے ہیں ”والذی تفتضیہ الأحادیث الصحیحہ انہا العصر وهو المختار“ حالانکہ علامہ نوویؒ شافعی المسلك ہیں اور امام شافعیؒ کا مسلک صلوٰۃ وسطی کے بارے میں یہ ہے کہ صلوٰۃ وسطی صلاۃ فجر ہے، مگر اس کے باوجود انہوں نے حنیفہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔ (۲)

### اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کا حکم

”عن ابن عباسؓ قال سمعت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، منهم عمر بن الخطاب وکان من احبہم الی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس وعن الصلوٰۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس“ (۳)

(رواہ الترمذی)

اوقات مکروہہ کی دو قسمیں ہیں، ایک اوقات مٹلاہ، یعنی طلوع الشمس، استواء الشمس اور غروب الشمس کے اوقات، اور دوسرے نماز عصر اور نماز فجر کے بعد کے اوقات۔

### پہلی قسم کا حکم

پہلی قسم کے بارے میں حضرات حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرض ہو یا نفل۔

(۱) ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں صلوٰۃ الوسطی سے مراد صلوٰۃ العصر ہونے کی تصریح ہے، اور حضرات شافعیہ اور مالکیہ نے جن آہ سے استدلال کیا ہے ظاہر ہے کہ وہ حدیث مرفوعہ کا متابعت نہیں کر سکتے۔ (من المؤلف سلمہ اللہ تعالیٰ)

(۲) جامع، دروس ترمذی: ۳۳۵/۱، موفحات التصحیح: ۳۷۹/۲

(۳) فجر اور عصر کے بعد عام حکم تو اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ نماز پڑھنا ناجائز ہے، البتہ اس حکم سے قضاء الطوائف مستثنیٰ ہیں، یعنی نفل نمازوں کی اور ایسی ان اوقات میں جائز ہے، اور اس استثناء پر علامہ نووی نے اجماع نقل کیا ہے۔

لیکن ماہذا ابن حجر نے فرمایا کہ محدث صاحب میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، چنانچہ ایک جماعت نے سلف سے مطلقاً اجابت نقل کیا ہے، اس کے مطابق احادیث نئی سنواریں ہیں، چنانچہ داد ظاہری اور ابن حزم نے اسی پر جرم کیا ہے، جبکہ بعض حضرات مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں، چنانچہ ابو بکرؓ اور کعب بن مگرہؓ ان اوقات میں قضاء الطوائف کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں، نوافل ذوات الاسباب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا جب اختیار عبد کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو مثلاً تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، نماز شکر، نماز عید، کسوف وغیرہ۔

### دوسری قسم کا حکم

رہی اوقات مکروہہ کی دوسری قسم یعنی نماز فجر اور نماز عصر کے بعد کے اوقات ان کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک وہی ہے کہ ان میں بھی فرائض اور نوافل ذوات الاسباب دونوں جائز ہیں، البتہ صرف نوافل غیر ذوات الاسباب ان اوقات میں مکروہہ ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں۔ (۱)

### دلائل فقہاء

امام شافعیؒ ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ الوضوء یا تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے، اور ان میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔

اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد الفجر و بعد العصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، حنفیہ احادیث تحیۃ المسجد کو حدیث باب سے مخصوص مانتے ہیں۔

### حرم مکہ میں نوافل بعد الفجر و العصر کا حکم

پھر شافعیہ کے نزدیک حرم مکہ میں ان اوقات مکروہہ میں فرائض اور نوافل ذوات الاسباب تو جائز ہیں بلکہ نوافل غیر ذوات الاسباب بھی جائز ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس استثناء کا بھی کوئی اعتبار نہیں بلکہ ان اوقات میں ہر جگہ ہر قسم کے نوافل ناجائز ہیں۔

اہم شافعی اس مسئلہ میں حضرت جبر بن مطعم کی اس حدیث مرفوعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے ”یا بنی عبد مناف لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى آتة ساعة شاء من ليل أو نهار“۔

اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباس کی حدیث باب اور ان روایات کے مجموعہ سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد الفجر و بعد العصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، اور شوافع کی مستدل روایت ”لا تمنعوا أحداً... الخ“ کو حدیث باب سے مخصوص مانتے ہیں۔

نیز یہ روایت یعنی ”لا تمنعوا أحداً... الخ“ اولاً تو مضطرب الاسناد ہے، کمال الطحاوی، اور اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس کا مقصد محض حرم کے محافظین کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ حرم کو ہر وقت کھلا رکھیں اور طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکررہ نہیں۔

### موقف حنفیہ کی وجہ ترجیح

دونوں مسکلوں میں حنفیہ کے موقف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ نبی کی احادیث کثیر ہیں، لہذا احتیاطاً کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے۔

نیز دوسرے مسئلے (یعنی نوافل بعد الفجر و بعد العصر فی الحرم) میں مسلک حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ بخاری میں تعلیقاً مروی ہے ”وظائف عمر بعد صلوة الصبح لم یركب حتى صلى الركعتين بلدي طوى“ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب بھی جائز نہیں، ورنہ وہ حرم کعبہ کی فضیلت چھوڑنے والے نہیں تھے۔ (۱)

### جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز پڑھنے کا حکم

”عن ابی ہریرة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ نصف النہار حتی تنزل الشمس الا یوم الجمعة“ (مشکوٰۃ المعاصیح)

جمعہ کے دن عین استواء الشمس کے دوران نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف

(۱) بعض من دوس ترمذی: ۱/۳۳۶، و کتللی للمحات الطبع: ۲/۵۷۵، و انعام الباری: ۳/۳۵۲، و فتح الملہم: ۳/۲۶۰، اختلاف العلماء فی جواز الصلاۃ بعد الصبح.

امام شافعی، امام احمد اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ کے روز نصف نماز میں نماز پڑھنا جائز ہے، یہ جواز عام ممانعت کی احادیث سے مستثنیٰ ہے۔  
امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جمعہ سمیت ہفتہ بھر کے تمام ایام کے مکروہ اوقات میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں جمعہ کا استثناء ہے، لہذا جمعہ کے روز نصف النہار میں نماز پڑھنا جائز ہے۔

حنفیہ احادیث النہی عن الصلوة فی الاوقات المکروهة (۲) سے استدلال کرتے ہیں جو کثیر اور متواتر ہیں، ان حضرات نے اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پوری زندگی میں ایک بار بھی جمعہ کے اس مکروہ وقت میں نماز نہیں پڑھی، اگر یہ جائز ہوتا تو بیان جواز کے لئے آپ ایک بار عمل فرماتے۔

نیز معاملہ حرمت اور اباحت کا ہے تو ترجیح حرمت کو ہوگی۔ (۳)

## رکعتین بعد العصر کا حکم

”عن ابن عباس قال: إنما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد العصر لأنه نفاہ مال لشفله عن الرکعتین بعد الظهر فصلاهما بعد العصر لم یغذلہما“ (رواه الترمذی)  
عصر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو رکعتیں پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت ابن عباس کی مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دو رکعتیں صرف ایک بار پڑھیں، البتہ بخاری میں حضرت عائشہ کی ایک روایت ہے ”ماکان النبی صلی اللہ علیہ

(۱) مرآۃ المفاتیح: ۱۳۷/۳

(۲) خطیبی میں حضرت ابن عمر سے روایت ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یبحرئی احدکم لصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها“

(۳) توضیحات شرح مشکوٰۃ: ۲/۵۳۰، وکذا فی الدر المنثور: ۲/۲۲۳

رسلم یالینی فی یوم بعد العصر الاصلی رکعتین " اس حدیث سے مداومت معلوم ہوتی ہے۔ (۱)

اختلاف فقہاء

البتہ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ رکعتین بعد العصر کی عام امت کے حق میں کیا حیثیت ہے؟

امام شافعی اسے جائز کہتے ہیں، اور حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان رکعتوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت مذکور ہے "ماکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یالینی فی یوم بعد العصر الاصلی رکعتین"۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رکعتین بعد العصر امت کے حق میں ممنوع ہیں، حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت کا بیان ہے، اسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت قرار دیتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے جن میں عصر کے بعد رکعتین بعد العصر کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اس عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے لئے عدم جواز پر احناف کے چند دلائل یہ ہیں:

(۱)..... طحاوی، مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعتین بعد العصر پڑھیں، تو انہوں نے پوچھا "یا رسول اللہ! انفقضیہما اذا فاتتا، قال: لا" یہ حدیث خصوصیت پر صریح دلیل ہے۔

(۲)..... ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد العصر وینبی عنہا و بواصل وینبی عن الوصال" یہ روایت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے حق میں صلوٰۃ بعد العصر کے عدم جواز پر صریح ہے۔ (۲)

## رکعتین قبل المغرب کا حکم

"عن عبد اللہ بن مفلح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: بین کل اذانین صلوٰۃ لیمن شاء" (رواہ الترمذی)

(۱) دونوں قسم کی روایات میں تطبیق کے لئے ملاحظہ فرمائے، دورس ترمذی ۱/۳۳۹

(۲) ملخصاً دورس ترمذی: ۱/۳۳۱

اس روایت کے ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے، چنانچہ صلوٰۃ قبل المغرب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔  
امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول مروی ہیں، ایک استحباب کا اور ایک جواز کا، امام احمد سے بھی یہی دو روایتیں ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک رکعتین قبل المغرب مکروہ ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

شافعیہ و حنابلہ کی دلیل حدیث باب ہے۔

جبکہ احناف اس کے جواب میں دلیل کے طور پر سنن دارقطنی وغیرہ کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مغرب کا استثناء موجود ہے، چنانچہ دارقطنی میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن عند كل أذنين ركعتين ما خلا صلوٰۃ المغرب"۔ یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور مخالفین کا جواب بھی۔

حنفیہ کی دوسری دلیل بیہقی میں حضرت ابراہیم نخعیؒ کی روایت ہے "قال: لم يصل أبو بكر ولا

عمرو ولا عثمان رضي الله عنهم قبل المغرب ركعتين"۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان روایات سے سنت کی نفی تو ثابت کی جاسکتی ہے، لیکن عدم جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان روایات میں پڑھنے کی نفی ہے، نہی نہیں، جبکہ جواز پر شافعیہ کے پاس مضبوط دلائل موجود ہیں۔

جواز پر شافعیہ کے دلائل

(۱)..... بخاری میں روایت ہے "عبد الله المزني عن النبي صلى الله عليه وسلم

قال: صلوا قبل صلوٰۃ المغرب، قال في الثالثة لمن شاء كراهية أن يتخذها الناس سنة"۔

(۲)..... ابو داؤد میں روایت ہے "عن انس بن مالك قال: صليت الركعتين قبل

المغرب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قلت لانس أراكم رسول الله

صلى الله عليه وسلم، قال: نعم، وأنا للم يأمرونا ولم ينهنا"۔



ان روایات سے رکعتیں قبل المغرب کا جواز ثابت ہوتا ہے، اسی بناء پر متاخرین حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمام نے جواز کے قول کو ترجیح دی ہے، حضرت شاہ صاحب نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ روایات کے ذریعہ "رکعتین قبل المغرب" کے استحباب کی نفی تو ثابت ہوتی ہے لیکن ان کو کھرو یا بدعت کہنے کا کوئی جواز نہیں۔

افطلیتِ ترک کی وجوہ

بہر حال "رکعتین قبل المغرب" روایات کی رو سے جائز ہیں، البتہ ان کا ترک افضل معلوم ہوتا ہے، جس کی دو وجوہ ہیں۔

(۱)..... ایک تو یہ کہ احادیث میں تعجیل مغرب کی تاکید بڑی اہمیت کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اور یہ رکعتیں اس کے منافی ہیں۔

(۲)..... دوسرے صحابہ کرام کی اکثریت یہ رکعتیں نہیں پڑھتی تھی، اور احادیث کا صحیح مفہوم تعامل صحابہ نبی سے ثابت ہوتا ہے چونکہ صحابہ کرام نے عام طور سے ان کو ترک کیا ہے، اس لئے ان کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے البتہ کوئی پڑھے تو وہ بھی قابل ملامت نہیں۔ (۱)

## نماز کے دوران طلوع شمس اور غروب شمس کا حکم

"عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر" (رواه الترمذی)

اس حدیث کا جزو ثانی متفق علیہ ہے، یعنی اگر نماز عصر کے دوران سورج غروب ہو جائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کی جائے تو نماز ہو جاتی ہے۔

البتہ امام طحاوی کا مسلک یہ ہے کہ فجر اور عصر دونوں میں نماز فاسد ہو جائے گی اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جزا اول میں احناف اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱/۲۳۳، وراجعہ للطعمیل، وانظر أيضاً، نفعات التفیح: ۲/۳۹۵، ۳۳۳، وفتح الملہم: ۳/۲۷۶، باب بین کل الذانین صلاۃ.

چنانچہ ائمہ ثلاثہ فجر اور عصر میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور فجر میں بھی عدم فسادِ صلوٰۃ کا حکم لگاتے

ہیں۔

جبکہ حنفیہ فجر میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، البتہ شیخین کے نزدیک اگر سورج بلند ہونے تک نمازی توقف کرے، اور اس کے بعد دوسری رکعت پڑھے تو وہ نفل بن جاتی ہے، جبکہ امام محمد کے نزدیک نماز بالکل باطل ہو جاتی ہے۔

دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، اور یہ حدیث حنفیہ کے بالکل خلاف ہے۔

امام طحاویؒ "احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ" سے استدلال کرتے ہیں (۱) اور حدیث باب میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حدیث ان لوگوں کے حق میں ہے جن پر پہلی بار نماز فرض ہو رہی ہو، مثلاً بچہ جب بالغ ہو جائے، یا کافر جب اسلام لائے، اسی طرح حاکمہ جب وہ پاک ہو جائے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر ان لوگوں نے اتنا وقت پایا جس میں ایک رکعت ادا کی جاسکے، تو ان پر نماز فرض ہوگئی، اور اس کی قضاء واجب ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اگر ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت بعد میں پڑھے تو نماز درست ہے۔

بہر حال یہ تو امام طحاویؒ کا مسلک ہے۔

اور جو حضرات حنفیہ فجر اور عصر میں تفریق کے قائل ہیں ان کے مسلک پر حدیث باب کی توجیہ بہت دشوار ہے، عام طور پر حنفیہ کی طرف سے جو دلیل پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث باب ان احادیث کے ساتھ معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے وقت نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے "وإذا تعارضوا لساقطاً". لہذا اس تساقط کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی نماز فاسد اور عصر کی درست ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت فجر میں کوئی وقت ناقص نہیں، بلکہ پورا وقت کامل ہے لہذا جو اثر وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہوا لیکن اب طلوع شمس کی حیثیت کی وجہ

(۱) خلاصہ میں من حضرت ابن مژہ سے روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یحترق احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها".

سے ادا نیگی ناقص ہوئی، اور وجوبِ کامل کی صورت میں اگر ادا نیگی ناقص ہو تو وہ مفیدِ صلوٰۃ ہے، اس کے برخلاف وقتِ عصر میں اصفرائش یعنی سورج زرد ہونے سے لے کر غروب تک کا وقت ناقص ہے، لہذا جو شخص عصر کے آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے، اس پر وجوبِ ناقص ہوا، اور ادا نیگی بھی ناقص ہوئی، تو چونکہ اس نے جیسا وجوب ہوا تھا ویسی ہی ادا نیگی بھی کر دی، لہذا اس کی نماز قاسد نہ ہوئی۔ (۱)

## جمع بین الصلوٰتین کب مشروع ہے؟

”عن ابن عباس قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر

بين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر“ (رواه الترمذی)

اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلوٰتین کرنا جائز نہیں، البتہ ائمہ ثلاثہ کے

نزدیک عذر کی صورت میں جمع بین الصلوٰتین جائز ہے۔ (۲)

## عذر کی تفصیل میں ائمہ ثلاثہ کا اختلاف

پھر عذر کی تفصیل میں یہ اختلاف ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سفر اور مطر عذر ہے۔ اور امام

احمد کے نزدیک مرض بھی عذر ہے۔

پھر سفر میں بھی امام شافعی پوری مقدار سفر کو عذر قرار دیتے ہیں۔

جبکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین صرف اس وقت جائز ہوگی جب مسافر حلیہ

سیر میں ہو، اور اگر کہیں ٹھہر گیا خواہ ایک ہی دن کے لئے تو وہاں جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں، بلکہ امام

مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلق حلیہ سیر بھی کافی نہیں، بلکہ جب کسی وجہ سے تیز رفتاری ضروری ہو تب

جمع بین الصلوٰتین جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ (۳)

## امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الصلوٰتین حقیقی صرف عرفات اور مزدلفہ میں مشروع ہے،

(۱) ملخص من دروس لوطی ۱/۲۲۶-۲۲۸-۲۲۸، وراجعہ للتفصیل للملہد

(۲) راجع لہذا المسئلة، معارف السن ۴/۲۸۲

(۳) پھر ان سب معرات کے نزاع میں تقدیم بھی جائز ہے، اور جمع تاخیر بھی، جمع تاخیر کے لئے ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کا وقت گزرنے سے پہلے پہلے نماز کی نیت کر لی، اور جمع تقدیم کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز تمام کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی، اور اس کے بغیر جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں۔

اس کے علاوہ کبھی بھی جائز نہیں، اور اس میں عذر کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں۔  
اہل جمع صوری جائز ہے، جسے ”جمع فطری“ بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ظہر کی نماز بالکل آخر وقت  
میں اور عصر کی نماز بالکل شروع وقت میں ادا کی جائے، اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوں  
گی بابت ایک ساتھ ہونے کی بناء پر صورتاً اسے جمع بین الصلوٰتین کہہ دیا گیا ہے۔

### ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ حضرت انسؓ اور حضرت امین عباسؓ کی ان روایات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں یہ  
ذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوة تبوک کے موقع پر ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کے درمیان جمع  
فرمایا جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے ”عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين  
الصلوة في سفره ما فرها في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء“.  
اس منہج کی روایات تقریباً تمام صحاح میں موجود ہیں۔

### حنفیہ کا استدلال

اس بارے میں حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱).... قوله تعالى: "إن الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً .

(۲)..... وقوله تعالى: "فويل للمصلين الذين هم عن صلواتهم ساهون“.

(۳)..... وقوله تعالى: "حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى“.

ان آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات مقرر ہیں، اور ان کی محافظت واجب ہے، اور  
ان اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالة ہیں، اور اخبار  
آحادین کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو۔

(۴) احناف کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اوقات صلوة کی تحدید تو اترے سے ثابت ہے اور اخبار

آحادین میں تغیر نہیں کر سکتے۔

ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

حنفیہ کے بیان کردہ دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام استدلال کا جواب یہ ہے کہ جمع بین

اصلاً تین کے وہ تمام واقعات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، ان میں جمع حقیقی مراد نہیں، بلکہ جمع صوری مراد ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل شاہد ہیں:

(۱)..... ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "قال من جمع بين الصلوتين

من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبار".

(۲)..... بعض صورتوں میں قائلین جمع حقیقی بھی جمع کو جمع صوری پر ہی محمول کرنے پر مجبور ہیں مثلاً

ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے "قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر".

اس میں دوسرے ائمہ بھی جمع فعلی مراد لینے پر مجبور ہیں، صرف امام احمدؒ نے اسے حالت مرض پر

محمول فرمایا ہے، لیکن یہ بات بھی بہت بعید ہے کہ ساری کی ساری آبادی اس وقت بیمار ہوگئی ہو۔ (۱)

☆☆☆

## باب الاذان

### اذان کے لغوی و اصطلاحی معنی

اذان کے معنی لغت میں "اعلام" کے ہیں، یعنی اطلاع دینے کو اذان کہتے ہیں، لکن اللہ تعالیٰ: "واذان من الله ورسوله".

اور اصطلاح شرع میں اذان کہتے ہیں: "الاذان إعلام مخصوص بالفاظ مخصوصة في اوقات مخصوصة" یعنی وہ کلمات مخصوصہ جو اعلام وقت کے لئے دخول وقت کے بعد بلند آواز سے ادا کیے جاتے ہیں، ان کو اذان کہا جاتا ہے۔ (۲)

### اذان کی شرعی حیثیت

اذان کی شرعی حیثیت کے بارے میں تموز اس اختلاف ہے۔

(۱) راجع للتفصیل، درس ترمذی: ۳۵۲/۱، والعر المنصور: ۳۸۵/۲، ونفحات التبیح: ۷۴۱/۲

(۲) نفحات التبیح: ۳۸۰/۲

جمہور فقہاء کا رائج مسلک یہ ہے کہ پانچ وقت کی نمازوں کے لئے اذان دینا سنت ہے، احناف کے اکثر فقہاء کا یہی فتویٰ ہے۔

البتہ بعض احناف نے اذان کو واجب کہا ہے کہ پانچ وقت نمازوں کے لئے اذان دینا واجب ہے، ان حضرات نے امام محمدؒ کے ایک فتوے سے استدلال کیا ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ جو قوم اذان ترک کرے حکومت وقت پر لازم ہے کہ ان لوگوں سے قتال کرے، اس فتویٰ سے بعض حضرات نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ اذان واجب ہے تب ہی تو اس کے چھوڑنے پر جہاد و قتال کا حکم ہے۔

لیکن ان حضرات کی یہ دلیل تام نہیں ہے، کیونکہ اذان سنت ہونے کے ساتھ ساتھ شوکت اسلام کی ایک نشانی بھی ہے اور شعائر اسلام میں سے ہے، اور حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ شعائر اسلام کی حفاظت کرے، یہ لڑائی شعائر اسلام کی تحفظ کی بنیاد پر ہے و جو اذان کی بنیاد پر نہیں، (۱) واللہ اعلم۔

### ترجیح فی الاذان کا مسئلہ

”عن ابی محلورۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقعده والقی علیہ الاذان حرفاً حرفاً، قال ابراہیم: مثل اذاننا، قال بشر: فقلت له اعد علیّ، فوصف الاذان بالترجیح“  
(رواہ الترمذی)

کلمات اذان کی تعداد میں اختلاف ہے، جس کا مدار ترجیح پر ہے، ترجیح کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دوسرے سے آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دوسرے سے باند آواز سے کہنا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اذان میں ترجیح افضل ہے، اس لئے ان کے نزدیک اذان انیس کلمات پر مشتمل ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اذان سترہ کلمات پر مشتمل ہے، اس لئے کہ ترجیح کے وہ بھی قائل ہیں، البتہ ان کے نزدیک ابتداء اذان میں تکبیر صرف دوسرے سے ہے۔

حاجبہ اور حنفیہ کے ہاں اذان کے کلمات پندرہ ہیں، جس میں ترجیح نہیں ہے، اور اذان کے شروع میں تکبیر چار مرتبہ ہے۔

لیکن یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بھی ترجیح جائز ہے، اور امام

سرخسی اور بعض دوسرے فقہاء حنفیہ نے ترجیح کو جو مکروہ لکھا ہے اس سے مراد خلافِ اولیٰ ہے۔ (۱)

تکبیر کے دو مرتبہ ہونے پر مالکیہ کی دلیل

امام مالک تکبیر کے دو مرتبہ ہونے پر ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "امر بلال ان یشفع الأذان ویوتر الإقامة". شفع کے معنی ایک کلمہ کو دو مرتبہ کہنا ہے، اور تکبیر بھی اس میں داخل ہے، نیز ترمذی ہی میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت بھی ان کی دلیل ہے "قال كان الأذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعا شفعا في الأذان والإقامة".

لیکن جمہور اس کے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً تکبیر چار مرتبہ ہے، چنانچہ حضرت ابو محمد ورہ وغیرہ کی اذان جن روایات میں حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں تکبیر چار مرتبہ آئی ہے، یہ روایات ابوداؤد وغیرہ میں موجود ہیں، لہذا شفع اذان کا مطلب شہادتین اور جمعین (۲) میں شفع کرنا ہے۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس میں ادا کیا جاتا ہے، اس لئے دو تکبیروں کو ایک اور چار تکبیروں کو شفع قرار دیا گیا، گویا اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ چار تکبیرات کو ایک سانس میں ادا کیا جائے۔

ترجیح کے ثبوت پر مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل

مالکیہ اور شافعیہ ترجیح کے ثبوت میں حضرت ابو محمد ورہ کی حدیث باب پیش کرتے ہیں "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ألقه عليه الأذان حرفاً حرفاً، قال ابراهيم: مثل أذنانا، قال بشر: فقلت له أجد علي، فوصف الأذان بالترجيع".

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے کہ ان کو خواب میں جواز ان کھلائی گئی تھی اس میں ترجیح نہیں تھی، چنانچہ روایت کے الفاظ اس طرح ہیں، "قال كان أذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعا شفعا في الأذان والإقامة".

(۱) النظر لهذه المسئلة، المعنى لاس لقامة: ۲۳۳/۱، وفتح الملموم: ۱۳۶/۳، باب الامر بشفع الأذان وبتواتر الإقامة

(۲) صحادتن سے مراد "انھما لا ینزلہ الا اللہ سور" انھما محمد ورسول اللہ کے کلمات ہیں، بجز جمعین سے "حن علی الصلوٰۃ"

اور "حن علی الملاح" کے کلمات مراد ہیں۔

اسی طرح حضرت بلالؓ آخر وقت تک بلا ترتیب اذان دیتے رہے، چنانچہ حضرت سید بن طاہرؒ فرماتے ہیں "سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ".

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت ابو محمدؒ کی حدیث باب کا تعلق ہے، اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ "وکان مارواہ تعلیمًا فظنہ ترجیعاً... الخ" یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دہرایا، ابو محمدؒ سمجھے کہ یہ اذان کا جزء ہے، لیکن صاحب ہدایہ کی یہ توجیہ حضرت ابو محمدؒ کی فہم سے بدگمانی پر مبنی ہے، جو مناسب نہیں۔

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی توجیہات کی گئی ہیں، لیکن مجموعہ روایات پر غور کرنے کے بعد تمام توجیہات میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی توجیہ و تحقیق زیادہ بہتر اور راجح معلوم ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں "ان الاختلاف فی کلمات الأذان کلاختلاف فی احرف القرآن کلھا شاف" یعنی روایت اذان کے یہ تمام صیغے شروع سے ہی منزل من اللہ تھے، حضرت بلالؓ کی اذان میں ترتیب نہ تھی، البتہ حضرت ابو محمدؒ کی اذان میں تھی،..... اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ سب طریقے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور جائز ہیں۔

البتہ حنفیہ نے عدم ترتیب کو راجح قرار دیا ہے، اور وجہ ترتیب یہ ہے۔

مذہب احناف کی وجہ ترتیب

حنفیہ نے عدم ترتیب کو ایک تو اس وجہ سے راجح قرار دیا ہے کہ حضرت بلالؓ جو سفر و حضر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے ہیں ان کا عام معمول بغیر ترتیب کے اذان دینے کا رہا ہے، نیز عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت جو باب اذان میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، وہ بغیر ترتیب کے ہے، لہذا عدم ترتیب راجح ہے، البتہ ترتیب کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔ (۱)

افراد فی الاقامة کا مسئلہ

"عن الشَّمالِ امرِ بلالٍ انْ يَشْفَعُ الأذانَ ويوترُ الإقامةَ" (رواه العرمدی)

(۱) درس لومئى ملخصاً: ۱/۳۶۵، وکتابى نفعات الصلوة: ۲/۳۸۲



اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ ایثار اقامت یعنی اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔

پھر ان کے درمیان تھوڑا سا اختلاف یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اقامت گیارہ کلمات پر مشتمل ہے، جس میں شہادتین اور جعلتین صرف ایک بار ہے۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک اقامت میں کل دس کلمات ہیں، کیونکہ وہ "قلقامت الصلوٰۃ" کو بھی ایک ہی مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔

بہر حال ان سب حضرات کا ایثار اقامت پر استدلال روایت باب سے ہے، جس میں ایثار اقامت کی تصریح کی گئی ہے، البتہ شوافع و حنابلہ "قد قامت الصلوٰۃ" کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں کہ یہ کلمات دو مرتبہ کہنی چاہئے، ان کا استدلال صحیح مسلم کی اس حدیث سے ہے جس میں استثناء کی تصریح ہے، "عن انس قال أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة، (زاد يحيى في حديثه عن ابن علية فحدثت به أيوب فقال) إلا الإقامة"۔

یہ حدیث مالکیہ کے خلاف حجت ہے۔

### حنفیہ کا مسلک

حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت کل سترہ ہیں، اور شہادتین، جعلتین اور اقامت یعنی "قلقامت الصلوٰۃ" تینوں دو دو بار اور شروع میں تکبیر چار مرتبہ کہنی جائے گی، گویا اذان کے پندرہ کلمات میں صرف دو مرتبہ "قلقامت الصلوٰۃ" کا اضافہ جعلتین کے بعد کیا جائے گا۔ (۱)

### دلائل احناف

حضرات حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... ترمذی میں حضرت عبداللہ بن زید کی روایت ہے "قال كان أذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعاً شفعاً في الأذان والإقامة"۔

(۲)..... طحاوی میں حضرت سوید بن غفلہ کی روایت ہے "سمعت بلالاً يؤذن مني ويقيم مني"۔

(۲) ... طحاوی ہی میں حضرت ابو محمد زورہ کی روایت ہے فرماتے ہیں "علمنی رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم الإقامة سبع عشرة كلمة".

شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جو ایثار اقامت کو بیان کرتی ہیں، اور شوافع و مالکیہ کا استدلال یہاں کا جواب حنفیہ کی طرف سے عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ ایثار سے مراد دونوں کلمات کا ایک سانس میں ادا کرنا ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے "اللہ اکبر" میں ایثار کو اسی معنی پر محمول کیا ہے، یہ جواب اطمینان بخش ہو سکتا ہے کہ جن روایات میں "إلا الإقامة" کہہ کر اقامت کو مستثنیٰ کیا ہے اس کی روشنی میں یہ جواب کمزور ہو جاتا ہے (۱)، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملہم" میں اس تاویل کو خلاف مقابلاً قرار دیتے ہوئے اس کی زبردستی اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ احادیث صحیحہ میں تشفیغ (کلمات اقامت دو دو مرتبہ کہنا) اور ایثار دونوں ثابت ہیں، اس لئے اس کے جواز میں کوئی شبہ اور کلام نہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ ترجیح کس کو حاصل ہے؟ چنانچہ مذہب حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہے۔

مذہب احناف کی وجہ ترجیح

حنفیہ نے سترہ کلمات کی روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو جن و اقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیغ ثابت ہے، دوسرے حضرت بلالؓ کا آئین مل تشفیغ اقامت تھا، جیسا کہ حضرت سید بن غفلہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے "سمعت بلالاً یؤذن مشی و یقیم مشی" (۲)۔

## تشویب کے معنی اور حکم

"عن بلال قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تشوبن في شيء من الصلوات إلا في صلوة الفجر... الخ" (رواه الترمذی)

تشویب کے لغوی معنی "إعلام بعد إعلام" کے ہیں، اور شرعاً اس کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا

ہے۔

(۱) درس ترمذی لشیخ الإسلام المصنفی محمد بنی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ ۱۰/۲۷۲

(۲) نظر لہذا المسئلة، درس ترمذی: ۱/۳۶۹، ونفحات التفتیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح ۲/۳۸۶

ایک حیلین کے بعد "الصلوٰۃ خیر من النوم" کہنا، یہ تھوہب فجر کے ساتھ مخصوص ہے، اور یہ

بقیہ نمازوں میں ناجائز ہے، اور حدیث باب میں تھوہب سے یہی مراد ہے۔ (۱)

تھوہب کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ اذان و اقامت کے درمیان "الصلوٰۃ جامعۃ"، "حمیٰ علی الصلوٰۃ" اسی قسم کا کوئی اور جملہ استعمال کرنا، اس معنی کے لحاظ سے تھوہب کو اکثر علماء نے بدعت اور مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ تھوہب عہد رسالت میں ثابت نہیں۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے، کہ وہ مشتعلین بالعلم کے لئے اس بات کو پسند کرتے تھے کہ اقامت سے کچھ پہلے ان کو یاد دہانی کرائی جائے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً اس قسم کی یاد دہانی مباح تھی، کیونکہ نصوص میں نہ اس کا امر کیا گیا تھا نہ اس سے نہی، لیکن بعض علاقوں میں اس تھوہب کو سنت کی حیثیت سے اختیار کر لیا گیا تو علماء نے اسے بدعت کہا، لیکن اگر ضرورت کے مواقع پر اس کو سنت اور عبادت سمجھے بغیر اختیار کیا جائے تو مباح ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں، و هذا اعدل الافوال فی ذلک، چنانچہ علامہ شامی نے بھی لکھا ہے کہ قاضی، مفتی اور دوسرے دینی کاموں میں مشغول لوگوں کے لئے تھوہب کی گنجائش ہے۔ (۲)

## مؤذن کے علاوہ دوسرے شخص کیلئے اقامت کہنے کا حکم

"عن زیاد بن الحارث الصدائی قال: امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اذن في صلوة الفجر، فاذنت، فإراد اهلل ان يقيم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن اخاصدء قلناذن ومن اذن فهو يقيم" (رواه الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مؤذن کے علاوہ اگر دوسرا شخص اقامت کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ چنانچہ امام شافعی اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اذان دی، دوسرے شخص کے لئے اقامت کہنا درست نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اذان دی، اس کے علاوہ کسی اور شخص کے لئے بھی اقامت کہنا جائز ہے بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف اور رنج نہ ہو، اور تکلیف ہو تو مکروہ ہے۔

(۱) صحیح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب اقامت، ص ۲۳۱۔

(۲) جامع، فوس ترمذی، ۴۷۲/۱، واللحان الطبع، ۳۸۹/۲، والدر المنصور، ۱۱/۲، و توضیحات، ۱۲۴/۲

دلائل ائمہ

امام شافعی اور امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے "من اذن لہو بلیغ" اور یہ حضرات اس فرمان کو جو بہ پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ اس حکم کو احتساب پر محمول کرتے ہیں، اور احتساب پر محمول کرنے کی وجہ دار قطعی وغیرہ کی روایات ہیں کہ بعض اوقات حضرت بال اذان دیتے اور امین ام کتوم اقامت کہتے، اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا، اور ان روایات پر اگرچہ سند اکام ہے، لیکن یہ مفہوم چونکہ متعدد طرق سے مروی ہے اس لئے حدیث باب کو احتساب پر محمول کرنے کے لئے کافی ہے، جبکہ خود حدیث باب بھی ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں "قال ابو عیسیٰ: حدیث زیاد بالماعر فہ من حدیث الافریقی، والافریقی ہو ضعیف عند اہل الحدیث" (۱)۔

## اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں؟

"عن ابی قتادۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا أقيمت الصلوٰۃ فلا شبروا حتی لرونی خرجت" (رواہ الترمذی)

یہ حدیث اس پر دل ہے کہ جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدیوں کے لئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کے لئے ہے اور نماز لگا کر بدون امام کے ممکن نہیں، لہذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام کو دیکھیں اس وقت کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو جس صف سے گزرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے۔

انتظامی صورت

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟ اس

(۱) موسیٰ لوملی: ۴۵/۱، وکذالی صفحات المطبع: ۳۹۱/۲، وتوضیحات: ۱۲۶/۲، ومرقاۃ المطالع: ۱۵۵/۲

بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے۔

کہ امام شافعی اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے۔  
امام مالک اور بہت سے علماء کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب

ہے۔

حضرت سعید بن المسیب کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہونا صرف  
مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک ”حیّ علی الفلاح“ اور ”قلقامت الصلوٰۃ“  
پر کھڑا ہونا چاہئے۔ (۱)

”حیّ علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کی علت کیا ہے؟

”البحر الرائق“ میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے ”حیّ علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے  
کی علت یہ بیان کی گئی ہے ”والقیام حین قبل حیّ علی الفلاح لأنه امر يستحب المسارعة إليه  
“ یعنی ”حیّ علی الفلاح“ پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ ”حیّ علی الفلاح“ کھڑے ہونے کا  
امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت اور جلدی کرنی چاہئے۔ (۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے ”حیّ علی الفلاح“ پر یا ”قلقامت الصلوٰۃ“ پر  
کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا  
خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے، کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ  
مسارعت پائی جاتی ہے۔ (۳)

## اذان بغیر الوضوء کا حکم

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یؤذن إلا متوضیاً“ (رواہ

ترمذی)

(۱) راجع، شرح النورانی علی صحیح مسلم: ۲۲۱/۱

(۲) البحر الرائق: ۲۳۱/۱

(۳) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/۲۳۳، والقرآن المنطوق: ۲/۱۲۲، والتفصیل فی إمام الباری: ۳/۲۲۸

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اذان اور قامت کے لئے وضو شرط ہے یا نہیں؟  
چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک اذان و قامت دونوں کے لئے وضو شرط ہے، ان کا استدلال  
حدیث باب سے ہے۔  
حنفیہ اور مالکیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں، قامت کے لئے  
ضروری ہے۔

لیکن صاحب ہدایہ نے حنفیہ کا مسلک شافعیہ کے مطابق بیان کیا ہے، اور اکثر علماء نے اسی کو  
اختیار کیا ہے، اس قول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ جو لوگ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں سمجھتے وہ حدیث  
باب کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہیں، لیکن دلائل کی رو سے پہلا مسلک ہی راجح ہے، کیونکہ نہی کی حقیقت  
تحريم ہے، اور تنزیہ پر محمول کرنے کے لئے کوئی مستند دلیل موجود نہیں۔ (۱)

## طلوع فجر سے پہلے اذانِ فجر دینے کا حکم

”عن سالم عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن بلا يؤذن بليل فكلوا  
والربوا حتى تسمعوا تاذين ابن أم مكتوم“ (رواه الترمذي)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟  
چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان وقت سے پہلے بھی دی  
جاسکتی ہے، اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں، لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے، کسی اور نماز میں  
ایسا نہیں ہو سکتا۔

جبکہ امام اعظمؒ، امام محمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز  
نہیں، اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہے۔ (۲)  
ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حضرت بلالؓ کارات میں اذان دینا

(۱) درس قرطبی: ۱/۲۷۶

(۲) رابع، المجموع شرح المہذب: ۳/۸۹، وفتح الملہم: ۵/۲۰۶، ملاحظہ العلماء فی مشروعۃ التاذین لیل -

بیان کیا گیا ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس سے ان کا استدلال تام نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا استدلال اس وقت درست ہوتا جبکہ عہد رسالت میں اذان باللیل پر اکتفاء کیا گیا ہوتا، حالانکہ جن روایات میں اذان باللیل مذکور ہے، انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی۔

دلائل احناف

اس مسئلہ میں حضرات حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱)..... ابوداؤد میں حضرت بلال کی روایت ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال له : لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومزيد به عرضاً".

(۲)..... مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہ کی روایت ہے "قالت ما كانوا يؤذنون

حتى ينفجر الفجر".

(۳)..... ابوداؤد وغیرہ میں حضرت ابن عمر کی حدیث ہے "ان بلا لا آذن قبل طلوع

الفجر فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يرجع فينادي ألا إن العبد قد نام".

یہ آخری روایت بالکل حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، کہ اذان باللیل کافی نہیں۔

وجہ ترجیح مذہب حنفیہ

بہر حال اس باب میں حنفی مسلک نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، اس لئے کہ قیاس کے لحاظ سے بھی

یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلان وقت صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ

اضلال ہے۔ (۱)

## سفر میں اذان کا حکم

"عن مالك بن الحويرث قال: قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا

وابن عم لي فقال لنا: إذا سافرنا فأذنا وأقيما" (رواه الترمذي)

سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے جماعت میں شامل ہونے کی توقع نہ ہو تو اس صورت میں

(۱) ملخص من درس ترمذی: ۳۷۸/۱، وانظر أيضاً، صفحات التصحيح: ۳۹۸/۲، وایمام الباری: ۳۰۸/۳

اذان کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک وہاں بھی اذان و اقامت دونوں مسنون ہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک سے مروی ہے کہ ایسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفاء بلا کراہت

جائز ہے، اور اذان مسنون نہیں۔

حدیث باب

حدیث باب سے شافعیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت

اسی کے مطابق مروی ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ سفر میں اذان اور اقامت

دونوں کنہی جائیں۔ (۱)

## اجابتِ اذان کا حکم

”عن ابی سعید قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا سمعت النداء فقولوا

مثل ما یقول المؤذن... الخ“ (رواہ الترمذی)

اجابتِ اذان کی دو قسمیں ہیں: ۱- اجابتِ فعلی ۲- اجابتِ قولی۔

اجابتِ فعلی تو یہ ہے کہ اذان کے بعد مسجد کو جائے اور یہ واجب اور ضروری ہے۔

اور اجابتِ قولی یہ ہے کہ جو کلمات مؤذن کہے انہی کو دہرایا جائے، اس کے بارے میں اختلاف

ہے کہ اجابتِ قولی واجب ہے یا مندوب و مستحب؟

چنانچہ حنابلہ وغیرہ سے وجوب منقول ہے کہ اجابتِ قولی واجب ہے، ان کا استدلال حدیث

باب کے صیغہ امر سے ہے، اور امر وجوب کے لئے ہے۔

حنیفہ کے بعض متون میں بھی وجوب کا قول مذکور ہے، البتہ شمس الائمہ حلوانی وغیرہ حدیث باب

کا امر کو مندوب و استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

ان کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ آپ نے ایک مؤذن کی تکبیر سن کر فرمایا

”علی الفطرۃ“ تو یہاں آپ نے مؤذن کے الفاظ کی طرح نہیں دہرایا، تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں۔



مفتی بہ قول

حنفیہ کے نزدیک فتویٰ استحباب کے قول پر ہے، نیز اقامت کا جواب بھی حنفیہ کے نزدیک مستحب

(۱)۔ ہے۔

### حیعلتین کے جواب میں کیا کہنا چاہئے؟

"عن ابی سعید قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا سمعتم النداء فقولوا

مثل ما یقول المؤمن" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ حیعلتین یعنی "حی علی الصلوٰۃ" اور "حی علی

الفلاح" کے جواب میں کیا کہنا چاہئے؟

حدیث باب کے ظاہری عموم پر عمل کرتے ہوئے امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ

ہے کہ "حیعلتین" کا جواب بھی "حیعلتین" ہی سے دیا جائے گا۔

جبکہ احناف و حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ "حیعلتین" کا جواب "حقولہ" یعنی "لاحول

ولا قوۃ الا باللہ" ہے، یہ مسلک صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے، کہ آپؓ نے حیعلتین کے

جواب میں "لاحول ولا قوۃ الا باللہ" کہا، یہ حدیث منقحہ ہونے کی بناء پر حدیث باب کے لئے نقص

(۲)۔ ہے۔

### أجرت علی الطاعات کا مسئلہ

"عن عثمان بن ابی العاص قال: إن آخر ما عهد إلي رسول الله صلى الله عليه

وسلم أن أتخذ مؤذناً لا يأخذ علي أذانه أجراً" (رواه الترمذی)

اس حدیث سے اجرت علی الطاعات (۳) کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، اس مسئلہ میں احادیث بظاہر

متعارض ہیں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت جس میں انہوں نے تعلیم قرآن پر ایک کمان بطور اجرت وصول کی

تھی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر وعید ارشاد فرمائی تھی، چنانچہ فرمایا "إن سرک ان تطوف بها

(۱) راجع ۱۰ درس ترمذی: ۳۸۵/۱، والذوالمنظود: ۱۱۰/۲، ونفحات التفتح: ۳۹۵/۲

(۲) درس ترمذی: ۳۸۵/۱، والذوالمنظود: ۱۱۰/۲

(۳) اجرت علی الطاعات سے مراد نیک کے کاموں پر اجرت لینا ہے، مثلاً قرآن کی تعلیم، امامت، اذان، اقامہ اور قضاہ لیرہ پر اجرت لینا۔

طوفان من نار فاقبلها... الخ". یہ روایت اجرت علی الطاعات کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث باب بھی اسی کی مؤید ہے۔

چنانچہ حنفیہ کا اصل مسلک یہی ہے کہ اجرت علی الطاعات ناجائز ہے، حنا بلہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔

جبکہ شافعیہ کا مسلک اس کے برخلاف یہ ہے کہ تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینا جائز ہے۔ ان کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے، جس میں انہوں نے ایک مارگزیدہ پر سورہ فاتحہ پڑھ کر علاج کیا تھا اور اس کے عوض بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا۔

### متاخرین حنفیہ کا فتویٰ

اگرچہ متقدمین حنفیہ کا قول اس معاملہ میں عدم جواز ہی کا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ نے ضرورت کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی توضیح یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ میں چونکہ مؤذنین وائمہ اور معلمین دشمنین وغیرہم کے وظائف بیت المال سے مقرر تھے، اس لئے انہیں بلا معاوضہ خدمت کرنے میں کوئی مشکل نہ تھی، اور طاعات کا بغیر اجر کے انتظام کرنا ممکن تھا، لیکن جب یہ سلسلہ ختم ہوا اور وظائف بند ہو گئے تو تعلیم، اذان و اقامت اور افتاء و قضاء میں خلل واقع ہونے اور پھر تمام دینی شعائر میں بد نظمی بلکہ ضیاع کا شدید خطرہ ہونے لگا، اس لئے متاخرین حنفیہ نے اجرت لینے کی اجازت دیدی۔

پھر اجازت دینے والوں کے دو فریق ہیں، ایک فریق یہ کہتا ہے کہ یہ اجازت جس وقت کی تاویل کر کے دی گئی ہے، لہذا یہ نہ اجرت علی الطاعات ہے اور نہ خروج عن المذہب النہی، لیکن اس مسلک کی ناسے جن طاعات میں جس وقت نہ ہو یا جس وقت متحقق نہ ہو مثلاً چھٹیوں کے اوقات ان کی اجرت لینا جائز نہ ہوگا۔

دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ جس وقت کی تاویل کی ضرورت نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ضرورت شدیدہ کی بناء پر امام شافعی کا مسلک اختیار کیا گیا ہے، اور ضرورت شدیدہ کے مواقع پر ایسا کرنا جائز (۱) ہے، "و هلا كما اختار الحنفية مذهب المالكية في مسألة المفقود للضرورة، فعلى هذا الحاجة

(۱) ایسا ہے کہ اگر کسی کو ایسی ضرورت کی وجہ سے صرف ان احکام میں مدد دہل ہو سکتا ہے جو بہت ہی ہیں، یا جن میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے خصوصی توجہ سے حکم فرمایا ہے، تو ضرورت کی وجہ سے صرف ان احکام میں مدد دہل ہو سکتا ہے جو بہت ہی ہیں، یا جن میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے خصوصی توجہ سے حکم فرمایا ہے۔

ابی ناریل جس الوقت "۔ یہ قول ثانی زیادہ قرین صواب ہے۔ (۱)

☆☆☆

## باب الجماعة

### شہودِ جماعت کا حکم

"عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لقد هممتُ ان امر لیتی ان یجمعوا حزم الحطب ثم امر بالصلوة فتقام ثم احرق علی القوام لایشہدون الصلوۃ" (رواہ الترمذی)

شہودِ جماعت یعنی جماعت میں شرکت کرنے کی شرعی حیثیت میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب کی بناء پر امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ شہودِ جماعت فرض عین ہے، بلکہ ایک روایت ان سے یہ بھی ہے کہ بغیر عذر کے انفراداً نماز پڑھنے والے کی نماز فاسد ہے۔

ظاہر یہ کے نزدیک شہودِ جماعت فرض عین ہونے کے ساتھ ساتھ شرط صحتِ صلوٰۃ بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مشہور قول وجوب کا ہے۔

امام شافعیؒ اسے فرض کفایہ اور سنت علی العین قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔

پھر ہر ایک کے نزدیک ترکِ جماعت کے کچھ اعذار ہیں، اور ان کا باب بہت وسیع ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے، مال کار کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں، کیونکہ روایات سے ایک طرف جماعت کے معاملہ میں تغلیظ اور تشدید معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف معمولی اعذار کی وجہ سے ترکِ جماعت کی اجازت بھی معلوم ہوتی ہے، پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض و واجب سے کم نہیں ہونا چاہئے، اور دوسری قسم کی روایات کو

(۱) درس ترمذی ۱۰/۳۸۶، راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب الطہ، ص ۶۴، و کتاب الإحارۃ، ص ۲۰۹، والدر المنصور: ۱۳/۲، و تکملة فتح الملہم: ۳۲۸/۳، کتاب الطہ، مسئلۃ الأجرۃ علی تعلیم القرآن والربانیۃ

دیجا جائے تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا، چنانچہ حنابلہ اور حنفیہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کو اصل قرار دے کر جماعت کو فرض و واجب تو کہہ دیا، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر اعذار ترک جماعت کا باب وسیع کر دیا، اور شافعیہ نے اس کے برعکس جماعت کو سنت کہہ کر اعذار کے دائرہ کو تنگ کر دیا، لہذا مال کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا۔ (۱)

## انفرادی فرض نماز پڑھنے کے بعد جماعت میں شرکت کرنے کا حکم

”عن یزید بن الامود العامری قال: شهدت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ لعلبت معہ صلوٰۃ الصبح..... اذا صلیت ما فی رحالکم اثم ایتما مسجد جماعۃ فصلیا معہم لانیہا لکم انافلۃ“ (رواہ الترمذی)

جو شخص منفرداً (اکیلے) نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں بیعت نفل شامل ہو جانا اس حدیث کی بناء پر مسنون ہے۔

البتہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق اس حکم کو پانچوں نمازوں کے لئے عام مانتے ہیں، یعنی ہر نماز میں اس کے لئے شرکت کرنا جائز ہے۔

امام مالک نماز مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ (۲)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک جماعت میں شمولیت صرف ظہر اور عشاء میں ہوگی، باقی نمازوں میں شمولیت جائز نہیں، اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد لیل نماز پڑھنا منوع ہے، اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں اور تین رکعتوں میں نفل مشروع نہیں۔ (۳)

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نماز فجر کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔

حنفیہ کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمر کی مرفوع روایت سے ہے ”ان النبی صلی

(۱) لیس لیس ص ۳۹۱/۱، و کدالی اِنعام الناری: ۳/۳۳۰، والدرا المنضود: ۲/۱۲۶، راجع للتفصیل الجامع، فتح

صلیہ ص ۳۰۵، یہاں ان الحماة فرض اور واجب اوسنے مؤکدة و تحقیقی ماہوا الحق لی ذلک بیان شاف

(۲) امام شافعی در امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، پھر شمال اودنے کی صورت میں امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ تین رکعتیں

تین رکعتیں ہوتی ہیں اور ایک رکعت اور اس کے مطابق قول کے مطابق تین ہی رکعتوں پر سلام پھیر دے۔

(۳) مرقاة المفاتیح: ۱۰۳/۳، و معارف السنن: ۲/۲۰۰

اللہ علیہ وسلم لال إذا صلیت فی اہلک ثم ادركت الصلوٰۃ فصلها الا الفجر والمغرب“ .  
اس میں فجر اور مغرب کی نمی تو صراحتاً ہے، اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا جائے گا چونکہ علتِ نمی دونوں میں مشترک ہے۔

جہاں تک امام شافعی کا حدیثِ باب سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متنازعہ ہے، چنانچہ حدیثِ باب میں یہ واقعہ نماز فجر کا بیان کیا گیا ہے، لیکن امام ابو یوسف کی کتاب الآثار اور امام محمد کی کتاب الآثار میں اس کو نماز ظہر کا واقعہ قرار دیا گیا ہے۔ (۱)  
یہ مسئلہ پیچھے بھی گذر چکا ہے۔

### جماعتِ ثانیہ کا حکم

”عن ابی سعید قال: جاء رجل وقد صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقال: أبکم یتجر علی هذا؟ فقام رجل و صلی معہ“ (رواہ الترمذی)  
اس حدیث میں جماعتِ ثانیہ کا بیان ہے، کہ ایک شخص حاضر ہو اس حال میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ چکا تھا، تو آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ تم میں سے کون ہے جو اس کے ساتھ نماز پڑھ کر اجر حاصل کرے، تو ایک شخص (حضرت ابو بکر صدیقؓ) کھڑا ہوا اس کے ساتھ نماز میں شرکت فرمایا۔  
جماعتِ ثانیہ کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنابلہ اور اہل ظاہر کے نزدیک جس مسجد میں ایک مرتبہ جماعت ہو چکی ہو اس میں دوبارہ جماعت کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جس مسجد کے امام اور مؤذن مقرر ہوں اور اس میں ایک مرتبہ اہل محلہ نماز پڑھ چکے ہوں وہاں تکرار جماعت مکروہ (تحریمی) ہے۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر محراب سے ہٹ کر بغیر اذان و اقامت اور بغیر تداوی (۲) کے نماز ادا کر لی جائے تو جائز ہے، لیکن مطلبی بہ قول یہی ہے کہ اس طرح بھی جماعتِ ثانیہ کرنا درست نہیں، البتہ اگر کسی مسجد میں غیر اہل محلہ نے آکر جماعت کر لی ہو تو اہل محلہ کو دوبارہ

(۱) ملخصاً من فوس ترمذی: ۳۹۲/۱، والنظر اہناً، اللوامع المنہود: ۱۳۱/۲، ونفحات الصلیح: ۶۳۸/۲

(۲) تداوی کا مطلب یہ ہے کہ جماعت میں امام کے علاوہ پارادوی موجود ہوں۔

جماعت کرنے کا حق ہے، یا اگر بعض اہل محلہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو جس کی اطلاع دوسرے اہل محلہ کو نہ ہو سکی، تو ان کے لئے تکرار جماعت جائز ہے، یا اگر مسجد طریق ہو جس کے امام اور مؤذن مقرر نہ ہوں تو اس میں بھی تکرار جماعت جائز ہے، ان صورتوں کے سوا کسی صورت میں بھی جمہور کے نزدیک تکرار جماعت جائز نہیں۔

### حنبلیہ کا استدلال

حنبلیہ کا پہلا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں جماعتِ ثانیہ کا جواز مذکور ہے۔

دوسرا استدلال حضرت انسؓ کے واقعہ سے ہے جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے "وجاء انس بن مالک الی مسجد قد صلی فیہ فاذن واقام وصلی جماعۃ" یہ حدیث بیہقی میں بھی مروی ہے، اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت انسؓ کے ساتھ جماعت میں بیس آدمی شریک تھے۔

### ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال طبرانی میں حضرت ابو بکرؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحی المدینۃ یرید الصلوٰۃ فوجد الناس قد صلوا فقال الی منزلہ لجمع اہلہ وصلی بہم". ظاہر ہے کہ اگر جماعتِ ثانیہ جائز یا مستحب ہوتی تو آپؐ مسجد نبویؐ کی فضیلت کو نہ چھوڑتے، لہذا آپؐ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرار جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل ہے۔

### حنبلیہ کے دلائل کے جوابات

جہاں تک حنبلیہ کے حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعت کل دو آدمیوں پر مشتمل تھی، اور تداعی کے بغیر تھی، اور بغیر تداعی کے تکرار جماعت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے بشرطیکہ احیاناً (کبھی کبھی) ایسا کر لیا جائے، اور تداعی کی حد بعض فقہاء نے یہ مقرر کی ہے کہ امام کے علاوہ جماعت میں چار آدمی ہو جائیں، نیز حدیث باب میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ معطل (۱) تھے، اور مسئلہ مبہوت فیہا یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں، نیز اباحت و کراہت کے مفترض کے وقت کراہت کو ترجیح ہوتی ہے۔

اور جہاں تک حضرت انسؓ کے واقعہ کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ یہ مسجد طریق ہو، اس کی تائید (۱) محفل "نفل نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں جبکہ" مفترض "فرض نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں۔

اس سے ہوتی ہے کہ مسدابی یعلیٰ میں تصریح ہے کہ یہ مسجد بنی ثعلبہ تھی، اور اس نام سے مدینہ طیبہ میں کوئی مسجد معروف نہیں، اس سے ظاہر بھی ہوتا ہے کہ یہ مسجد طریق تھی۔ (۱) واللہ اعلم

## نوافل کی جماعت کا حکم

"عن انس بن مالک ان جدته ملیکة دعوت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام..... قال انس: وصففت عليه انا واليتيم وواله والعجوز من ورائنا" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نفل نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

امام مالک کے نزدیک مختصری جماعت غیر مشہور جگہ میں جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر امام کے علاوہ دو مقتدی ہوں تو نوافل کی جماعت جائز ہے، اور اگر امام کے علاوہ تین مقتدی ہوں تو پھر اس میں حنفیہ کے دو روایتیں ہیں، ایک جواز کی، دوسری عدم جواز کی، اور اگر امام کے علاوہ چار مقتدی ہوں تو اس صورت میں جماعت بلا خلاف مکروہ ہے، البتہ اس حکم سے صلوٰۃ استسقاء، تراویح اور کسوف مستثنیٰ ہیں۔

### حدیث باب

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نفل نماز کا جماعت سے ادا کرنے کا ذکر ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ جماعت تداعی کے بغیر تھی، اور احناف کے نزدیک نوافل کی جماعت اس وقت مکروہ ہے جبکہ تداعی ہو، اور "تداعی" کا مطلب و مصداق یہ ہے، کہ کم از کم چار افراد امام کے علاوہ ہوں، اور یہاں ایسا نہیں کیونکہ اس حدیث میں امام یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ تین افراد ہیں۔ (۲)

(۱) ملخصاً من درس لرمذی: ۱/۳۹۳، والطرايض، العام الباری: ۳/۳۳۱، والدر المنصور: ۲/۱۳۰

(۲) درس لرمذی: ۱/۵۰۱، والدر المنصور: ۲/۱۵۷، القلائع عن البعض السامی، ص: ۲۶۸

## عورتوں کے لئے جماعت سے نماز پڑھنے کا حکم

”عن ام ورقۃ بنت نوفل..... وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزورها

لی بیتھا وجعل لہما مؤذنا یؤذن لہما و امرہا ان تؤم اہل دارہا... الخ“ (رواہ ابوداؤد)

عورتوں کا مستقل اپنی علیحدہ جماعت سے نماز پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورتوں کا مستقل اپنی علیحدہ جماعت سے نماز پڑھنا مستحب ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

اور ”المغنی“ میں لکھا ہے کہ حنابلہ کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک استحباب کی، دوسری

عدم استحباب کی۔

اور حنفیہ کے بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورتیں باہر نکل کر جماعت کریں تب تو

ہے مکروہ اور اگر گھری میں جماعت کر لیں تو جائز ہے۔

حدیث باب

اس بارے حضرات شافعیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن فقہاء احناف نے اس حدیث

کو نسخ مانا ہے، اور تاخ وہ مشہور حدیث ہے جس کی تخریج ابوداؤد نے کی ہے ”صلوٰۃ المرأة فی بیتھا

للفضل من صلوتھا فی حجرتھا و صلوتھا فی مخدعھا افضل من صلوتھا فی بیتھا“ . ظاہر

بات ہے کہ ”مخدع“ (کوٹھڑی) بہت مختصر جگہ ہوتی ہے اور جماعت کے لئے وسیع جگہ درکار ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب احکام الصف

## صف بین السواری کا حکم

”عن عبد الحمید بن محمود قال: صلینا خلف امیر من الأمراء فاضطرنا الناس

(۱) الدر المنثور: ۲/۱۳۷ مسوفاً إلى المیزان والمعنی لابن قدامة.



فصلینابین الساریتین فلماصلینا، قال انس بن مالک: کنا نلقى هذا اعلیٰ عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم". (رواه الترمذی)

ستونوں کے درمیان صف بندی کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمد، امام اسحاق اور بعض اہل ظاہر ستونوں کے درمیان صف بندی کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ بلا کراہت ستونوں کے درمیان صف بندی کے جواز کے قائل ہیں۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے ان کے مسلک پر اس کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد نبوی کے ستون برابر نہیں تھے، بلکہ ٹیڑھے تھے، لہذا اگر ان کے درمیان صف بنائی جاتی تو صف سیدھی نہ ہو پاتی تھی، اسی بناء پر صف بین السواری کو مکروہ سمجھا جاتا تھا، اور حضرات صحابہؓ اس سے بچتے تھے، اور "کنا نلقى هذا... الخ" کا بھی یہی مطلب ہے، لہذا جہاں ستون متوازی ہوں وہاں ان کے درمیان کھڑا ہونا بلا کراہت جائز ہوگا۔ (۱)

## صلوٰۃ خلف الصف وحده کا حکم

"عن وابصة بن معبدان رجلا صلی خلف الصف وحده فامرہ رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یعد الصلوٰۃ" (رواه الترمذی)

اگر کوئی شخص صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو اس کی نماز کا کیا حکم ہے؟ اختلاف

ہے۔

امام احمد، امام اسحاق اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پچھلی صف میں کوئی شخص کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو اس کی نماز فاسد واجب الاعدادہ ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کی نماز ہو جاتی ہے، البتہ ایسا کرنا مکروہ (تحریمی) ہے۔ (۲)

(۱) ملخصاً موس الترمذی: ۱/۴۹۷، وکاملہ الدر المنصورہ: ۲/۱۸۸، وایام الباری: ۳/۲۷۹

(۲) حضرات حنفیہ نے اس میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں اپنے وقت پہنچے جبکہ صف بھر چکی ہو تو بچے کھڑے ہونے وقت اپنے شخص کو جانے کی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، مگر اگر کوئی شخص کوئی نئے وقت آگے صف سے کسی شخص کو کھینچ کر اپنے ساتھ کھڑا کرے اور اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھے، البتہ اگر اس میں باغیہ، کانہ، بیہوشی، دلگاہی، ہلکا ہلکا ہونا اور اس مثل سے کسی شخص کا ہمیشہ ہونا صورت میں نماز کھڑے ہو کر

## دلائل فقہاء

امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں اعادہ کا امر ہے، اور امر واجب کے لئے ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اعادہ کا امر استحباب پر محمول ہے، نہ کہ وجوب پر۔

جمہور کا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابو بکرؓ کی روایت سے ہے "إله دخل المسجد ونبی

الله صلی الله علیه وسلم راکع قال فرکعت دون الصف فقال النبی صلی الله علیه وسلم

زادک الله حرصاً ولا تعد". اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ کو اعادہ کا حکم نہیں

دیا، بلکہ ان کی نماز کو تسلیم فرما کر آئندہ اس فعل کا اعادہ نہ کرنے کی تاکید فرمائی، جس سے ثابت ہوا کہ صلوٰۃ

غف القف وحدہ مسجد صلوٰۃ نہیں، اگرچہ مکروہ ہے۔ (۱)

## دو آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

"عن ابن عباس قال: صلیت مع النبی صلی الله علیه وسلم ذات لیلة فقمث عن

سارہ فاخذ رسول الله صلی الله علیه وسلم براسی من ورائی فجعلنی عن یمنہ" (رواہ

الترمذی)

اس بات پر اجماع ہے کہ امام کے ساتھ مقتدی اگر ایک ہو تو وہ امام کی داہنی جانب کھڑا ہوگا البتہ

کھڑے ہونے کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی اور امام دونوں برابر کھڑے ہوں گے،

کوئی آگے پیچھے نہیں ہوگا۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی اپنا بچہ امام کی ایڑیوں کی محاذات اور برابری میں رکھے گا۔

فقہاء حنفیہ نے فرمایا کہ اگرچہ دلیل کے اعتبار سے شیخین کا قول راجح ہے، لیکن تعامل امام محمدؒ کے قول

پسے ماوردہ احوط بھی ہے، اس لئے کہ برابر کھڑے ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانے کا اندیشہ

ہلما یدھ لیمان جازے ماوردہ لہما جازے ہو جائے گی، اور کسی قسم کی کراہت بھی نہ ہوگی، البتہ ان احکام کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں کراہت

بیجا ہوگی۔ (معارف السنن: ۳۰۷/۲)

(۱) ملخص من درس ترمذی: ۳۹۸/۱، وانظر أيضاً ما للعلامة المنصور: ۱۹۳/۲، و نلحات الطبع: ۲۰۸/۲

پایا جاتا ہے، جبکہ امام محمد کا قول اختیار کرنے کی صورت میں یہ خطرہ نہیں ہے، اسی لئے فتویٰ بھی امام محمد ہی کے قول پر ہے۔ (۱)

## تین آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

”عن سمرة بن جندب قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنا ثلاثة أن يتقدمنا أحدنا“ (رواه الترمذي)

اس بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے کہ اگر امام کے علاوہ صرف دو مقتدی ہوں تو کھڑے ہونے میں ان کی کیا ترتیب ہوگی؟

چنانچہ جمہور فرماتے ہیں کہ اس صورت میں امام کو آگے کھڑا ہونا چاہئے۔  
البتہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو بیچ میں کھڑا ہونا چاہئے۔

دلائل ائمہ

امام ابو یوسف کا استدلال حضرت ابن مسعود کے اس اثر سے ہے جسے امام ترمذی نے ذکر کیا ہے  
”وَرُوِيَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ صَلَّى بَعْلَمَةَ وَالْأَسُودَ فَاقَامَ أَحَدَهُمَا عَنِ يَمِينِهِ وَالْآخَرَ عَنِ بَسْرِهِ“ ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم“

لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن مسعود کا یہ عمل جگہ کی تنگی کی بناء پر تھا، اور ایسے مواقع پر جمہور کے نزدیک بھی درمیان میں کھڑا ہونا جائز ہے۔

جمہور کا ایک استدلال حدیث باب سے ہے۔

نیز ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت مردی ہے اس میں حضرت انس فرماتے ہیں ”وصففت عليه أنا والنجيم ورائه والعجوز من ورائنا“۔ یہ روایت جمہور کے مسلک پر بالکل مرتجح ہے۔ (۲)

☆☆☆

(۱) ملخصاً درس ترمذی: ۱/۳۹۹، وکذا فی الدر المنصور: ۲/۱۵۶، ۱۵۷، ولفحات التقيح: ۲/۶۰۳  
(۲) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۱/۵۰۰، والدر المنصور: ۲/۱۵۹، ولفحات التقيح: ۲/۶۰۶

## باب الإمامة

## أحق بالامامة من كونه؟

”عن أبي مسعود الأنصاري يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يوم تقوم القوم القراهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة“ (رواه الترمذي)

امامت کے لئے جن اوصاف کی ضرورت ہے وہ بہت سے ہیں، مثلاً قراءتہ، علم، ورع و تقویٰ، مین (زیادہ عمر والا ہونا)، قدم فی الهجرة، وغیرہ وغیرہ، ان سب میں زیادہ ترجیح ”قراءتہ“ اور ”علم“ کو حاصل ہے، لہذا ان دو صفت والے کو دیگر صفاتِ امامت والے پر ترجیح ہوگی، لیکن خود ان دونوں میں سے کس کو ترجیح حاصل ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمد اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ قراءت کو علم پر ترجیح حاصل ہے یعنی ”اقرا“ احق بالامامة یعنی امامت کا زیادہ حقدار ہے اور ”اعلم“ پر مقدم ہے، اور اقرأ سے مراد وہ شخص ہے جو تجوید اور قراءت میں زیادہ ماہر ہو، اور جسے قرآن زیادہ یاد ہو، امام مالک اور امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد ”علم یا فقہ کو اقرأ پر ترجیح دیتے ہیں، مالکیہ اور شافعیہ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

دلائل ائمہ

امام احمد اور امام ابو یوسف ”حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا استدلال مرض و وفات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے ”مروا ابابکر فليصل بالناس“۔ اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض و وفات میں امامت حضرت ابو بکر صدیق کے سپرد فرمائی، حالانکہ حضرت ابی بن کعبؓ ”المرأ“ تھے، ظاہر ہے کہ یہاں حضرت ابو بکر صدیق کی تقدیم علم ہونے کی بناء پر تھی، چنانچہ حضرت ابو سعید خدری فرماتے ہیں ”وكان ابوبكر اعلمنا“ اگر ”المرأ“ کی تقدیم افضل ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابی بن کعبؓ کو امام

بتاتے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں جب کہ قرآن حکیم کے حفاظ و قراء کم تھے، اور ہر شخص کو اتنی مقدار میں آیات قرآنیہ یاد نہ ہوتی تھیں جن سے قراءت مسنونہ کا حق ادا ہو جائے تو حفظ و قراءت کی ترغیب کے لئے امامت میں اقرأ کو مقدم رکھا گیا تھا، بعد میں جب قرآن کریم اچھی طرح رواج پا گیا تو اعلیٰت کو استحباب امامت کا اولین معیار قرار دیا گیا، کیونکہ اقرأ کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن یعنی قراءت میں ہوتی ہے، جبکہ اعلم کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے۔ بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض و وفات میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کو امام مقرر کرنا ان کے اعلم ہونے کی بناء پر تھا، اور چونکہ یہ واقعہ بالکل آخری زمانہ کا ہے اس لئے ان تمام احادیث کے لئے تاریخ کی حیثیت رکھتا ہے، جن میں اقرأ کی تقدیم کا بیان ہے۔ (۱)

## تابالغ کی امامت کا حکم

”عن عمرو بن سلمة قال..... فقدموني بين ايديهم ، وانا ابن ست اوسع سنين ، وكالت علي بردة كنت اذا سجدت تقلصت (۲) عني ، فقالت امرأة من الحنابلة تغطون عنا استقارنكم... الخ“ (رواه البخاري)

تابالغ کی امامت میں اختلاف ہے کہ اس کی امامت درست ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ تابالغ کی امامت مطلقاً درست ہے۔

امام ثوری اور امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اس کی امامت مطلقاً مکروہ ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ تابالغ بچوں و اطفال میں امامت کر سکتا ہے، فرائض میں

نہیں کر سکتا۔ (۳)

قائلین جواز کا استدلال

امام شافعی حضرت عمرو بن سلمہؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) الفلاحن درس لرمی: ۵۰۱/۱، نوکللی نصحات الطلیح: ۲/۶۱۵، وضع الملهم: ۳/۱۸، باب من احل بالامامة.

(۲) سکر اور سنہ۔

(۳) راجع، المجموع شرح المہلب: ۳/۲۳۹، وبلبل المجہود: ۳/۱۹۷، وضع الباری: ۲۳/۸.

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے، ورنہ کشف عورت کے باوجود نماز کو جائز

کہا پڑے گا، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

چاکلین عدم جواز کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ وغیرہ حضرات کا استدلال حضرت ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ کے آثار سے ہے۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "لا یوم الغلام حتی یحتلم"۔

اور حضرت ابن مسعودؓ کا ارشاد ہے "لا یوم الغلام حتی یجب علیہ الحلود"۔

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ فرائض کی امامت اس لئے نہیں کر سکتا کہ بچہ عقل مند ہوتا ہے اور مفترض (۱) کی اقتداء منتقل کے پیچھے صحیح نہیں، کیونکہ امام کی نماز صحت و فساد کے اعتبار سے مقتدی کی نماز کو حتمی ہوتی ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے "الإمام ضامن" اور یہ مسلم اصول ہے کہ ہر چیز اپنے ماتحت کو حتمی ہو سکتی ہے نہ کہ مافوق کو، لہذا نابالغ کی نفل نماز کے ضمن میں بالغ کی فرض نماز نہیں آسکتی۔ (۲)

## فاسق کی امامت کا حکم

"عن ابی ہریرۃؓ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ المکتوبۃ

واجبۃ خلف کل مسلم برأکنان أو فاجراً... إلخ" (رواہ ابو داؤد)

فاسق کی تسمیہ

فاسق کی دو تسمیہ ہیں:

(۱) فاسق من حیث الاعتقاد، جیسے وہ بدعتی جو لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دیتا ہے۔

(۲) فاسق من حیث الافعال، یعنی جس کے افعال فاسق لوگوں کی طرح ہوں۔

فاسق کی امامت

فاسق کی امامت درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً دونوں قسموں کی امامت فاسد ہے نماز صحیح نہ ہوگی۔

(۱) عقل، عقل نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں جبکہ "مفترض" فرض نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں۔

(۲) نظر لہذا التفصیل، انعام الباری: ۳/۶۷، والذوالمنہود: ۲/۱۳۵، ولفحات الطبع: ۲/۶۲۱، وکشف

امام احمدؒ کے نزدیک قسم اول کی تو امامت فاسد ہے اور قسم ثانی میں ان کی دو روایات ہیں، جواز

وعدم جواز۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک دونوں کی صحیح ہے البتہ مکروہ ضرور ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں مطلقاً فاجر اور فاسق کے پیچھے جواز صلوٰۃ کا ذکر ہے، اور حدیث باب میں ”واجب“ سے مراد جائز ہے۔

لیکن مالکیہ اور حنابلہ حدیث باب کو امراء پر محمول کرتے ہیں کہ امیر اور حاکم کے پیچھے نماز درست ہے اگرچہ وہ فاسق ہو، اور عام حالات میں فاسق کے پیچھے نماز درست نہیں، اس بارے میں خود مالکیہ اور حنابلہ حضرات کا استدلال اس حدیث ہے ”لایؤمنکم ذو جرونۃ فی دینہ“۔

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اور حنفیہ کی متدل حدیث باب بھی ضعیف ہے، لہذا اس بارے میں اصل کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور اصل یہ ہے کہ جس کی نماز صحیح ہوگی اس کی امامت بھی درست ہوگی، ”من صحت صلوٰتہ صحت امامتہ“۔ اور فاسق کی نماز صحیح ہے لہذا اس کی امامت بھی صحیح ہوگی۔ (۲)

## امامت من المصحف کا حکم

”قال الإمام البخاری: وکانت عائشة یؤمنها عبدھا ذکوان من المصحف“

(صحیح البخاری)

اس اثر کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ذکوان حضرت عائشہؓ کو نماز پڑھاتے تھے اس حالت میں کہ قرآن کریم کو سامنے رکھ کر اور اس میں دیکھ کر قراءت کرتے تھے۔

چنانچہ اس اثر سے امام احمدؒ نے نماز کے دوران مصحف کو دیکھ کر قراءت کے جواز پر استدلال کیا

ہے۔

امام مالکؒ نے تراویح میں اس کو جائز کہا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، مگر اہل کتاب کی مشابہت کی وجہ سے ایسا کرنا مکروہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے ہے، وہ فرماتے ہیں "نہانا امیر المؤمنین ان نؤم الناس فی المصاحف". اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کی ممانعت فرمائی تھی۔

بعض حنفیہ نے فساد نماز کی علت عمل کثیر بتائی ہے، کہ امامت من المصحف کی صورت میں عمل کثیر لازم آتا ہے، اور یہ مسلک للصلوٰۃ ہے۔

اور بعض حنفیہ نے فساد کی علت "تلقن من الخارج" بتائی ہے یعنی نمازی کا خارج نماز سے استفادہ کرنا، اور یہی علت حنفیہ کے نزدیک راجح ہے، چنانچہ اگر عمل کثیر لازم نہ آئے تب بھی "قراءۃ من المصاحف" موجب فساد صلوٰۃ ہوگی۔

حضرت عائشہؓ کے اثر کا جواب

جہاں تک حضرت عائشہؓ کے مذکورہ اثر کا تعلق ہے اس کا جواب حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ یہ اثر محتمل ہے اور یہ ممکن ہے کہ مصحف سے امامت کرنے کا مطلب یہ ہو کہ وہ نماز سے پہلے یا ترویج کے دوران مصحف دیکھ کر یاد کر لیتے ہوں۔ (۱) واللہ اعلم

## اعلیٰ کی امامت افضل ہے یا بصیر کی؟

"عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم استخلف ابن ام مکتوم بؤم الناس وهو

أعمی" (رواہ ابوداؤد)

اس میں اختلاف ہے کہ اعلیٰ (نا بینا) کی امامت افضل ہے یا بصیر (بینا) کی امامت افضل ہے؟  
حضرات شافعیہ کے نزدیک اعلیٰ اور بصیر مسئلہ امامت میں برابر ہیں، اس لئے کہ بصیر میں اگر یہ

(۱) جامع، إمام الداری: ۳/۳۷۳، و تقریر بخاری: ۱/۳۷۳



وصف ہے کہ وہ نجاست کو دیکھ کر اس سے اچھی طرح بچ سکتا ہے تو اگنی میں یہ وصف ہے کہ وہ بصرات (دیکھائی دینے والی چیزوں) میں مشغول نہیں ہوتا۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء کے نزدیک امامت بصیر افضل ہے امامت اگنی سے، اس لئے کہ بصیر نسبت اگنی کے نجاست سے بچنے پر زیادہ قدرت رکھنے والا ہے، اور قبلہ کی سمت اچھی طرح معلوم کر سکتا ہے۔

ملاطی قاری لکھتے ہیں کہ امامت اگنی حنیفہ کے یہاں اس وقت مکروہ ہے جبکہ ایسا بصیر موجود ہو جو علم میں اگنی سے زائد یا اس کے برابر ہو، ورنہ نہیں۔

ان سب کے برخلاف ابو اسحاق مروزی اور امام غزالی کے نزدیک امامت اگنی افضل ہے امامت بصیر سے، اس لئے کہ اگنی کی نماز اترب الی الخشوع ہے نسبت بصیر کے کہ وہ بصرات میں مشغول ہو جاتا ہے۔ (۱)

## مہمان کا میزبان کے ہاں امامت کرنے کا حکم

”عن مالک بن الحویرث قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من زار قومًا فلا یؤتمہم ولیؤتمہم رجل منهم“ (رواہ ابوداؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مہمان میزبان کے ہاں امامت کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام اسحاق کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسری مسجد یا دوسری قوم کے پاس جائے اور ان کی امامت کئے تو صحیح نہیں ہے، اگرچہ وہ لوگ اجازت دے دیں۔

جبکہ جمہور ائمہ کے نزدیک اگر اجازت دے دیں، تو بلا کراہت صحیح ہے اور اگر اجازت نہ دیں، تب بھی صحیح ہوگی، البتہ خلاف اولیٰ ہے۔

دلائل ائمہ

امام اسحاق کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ جب شرائط امامت موجود ہیں تو پھر امامت صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث عدم اذن کی صورت پر

(۱) الدر المنثور: ۱۴۹/۲، تلامذہ من ہلال المصنوع والسنن.

محل ہے، کیا اگر اہل سنت ہو تو پھر جائز نہیں۔ واللہ اعلم

## تطویل الركوع للجماعی کا حکم

"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى لا تقوم إلى الصلوة وأناريد أن أطول

لها لاسمع بكاء الصبي فاجوز... الخ" (رواه ابو داود)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ بعض مرتبہ میں نماز کے لئے کھڑا

ہوں اور پہلے سے ارادہ نماز کو دراز کرنے کا ہوتا ہے لیکن کسی بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں (جس کی

از نماز میں شریک ہوتی ہیں) تو اس لئے نماز مختصر کر دیتا ہوں کہ بچے کی ماں پر شاق گذرے گا۔

بعض علماء نے اس حدیث سے تطویل الركوع للجماعی یعنی نماز میں شامل ہونے والے کے لئے

رکوع لہا کر لے کے مسئلہ پر استدلال کیا ہے، چنانچہ امام خطابی فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام کو

رکوع کی حالت میں اگر یہ محسوس ہو کہ کوئی شخص نماز میں شرکت کے لئے آ رہا ہے تو امام اور اک رکعت کے

لئے مقدار رکوع کو دراز کر سکتا ہے، اس لئے کہ جب ایک دنیوی مصلحت کی خاطر نماز کو خفیف کر سکتے ہیں تو

الما مصلحت کے لئے اس کو کیوں نہیں بڑھا سکتے، بہر حال اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ بعض علماء جیسے امام شعری، حسن بصری، ابن ابی لیلیٰ، ان حضرات

نے اس کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ قوم پر مشقت نہ ہو، اور یہی امام احمد اور امام اسحاق کی رائے ہے۔

لیکن جو علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ امام ابو حنیفہ سے تو یہ مروی

ہے "إلى اعشى عليه امر أعظم ما أي الشرك" .

اور جہاں تک امام خطابی کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال بے محل ہے

اور یہ قیاس مع الفارق ہے یعنی تطویل کو تخفیف پر قیاس کرنا، کیونکہ تخفیف کے ائمہ (نماز پڑھانے

والے) پہلے سے ما مورد کف ہیں پھر تطویل کو اس پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے۔

نیز تکلیف اور اختصار میں غیر صلوٰۃ کو صلوٰۃ میں داخل کرنے کا شبہ نہیں اور تطویل میں غیر صلوٰۃ

کو صلوٰۃ میں داخل کرنے کا شبہ ہے، بنا برین پہلی صورت جائز ہے اور دوسری صورت جائز نہیں۔ (۱)

## امام کی متابعت مقارنتاً افضل ہے یا معاقبتاً؟

”عن البراء بن عازب قال كنا نصلی خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم لئلا نقال:

سمع اللہ لمن حمدہ، لم یحزن احدنا ظہرہ حتی یضع النبی صلی اللہ علیہ وسلم جہتہ علی الارض“ (مطلق علیہ)

امام کی متابعت کی دو صورتیں ہیں:

(۱)..... مقارنت یعنی مقتدی امام کے ساتھ نماز کے افعال ادا کرے، امام کی تکبیر تحریرہ کہنے کے

ساتھ تکبیر تحریرہ کہے، اسی طرح رکوع کے ساتھ رکوع ہو اور سجود کے ساتھ سجود ہو وغیرہ اور اس کو مواصلت بھی کہتے ہیں۔

(۲)..... معاقبت یعنی مقتدی امام کے فعل کے بعد مصلوا اس فعل کو بجلائے۔

امام کی اتباع مقارنتاً و معاقبتاً دونوں طریقوں سے جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقارنت افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک معاقبت افضل ہے مقارنت سے۔ لہذا مطلق متابعت لازم اور واجب ہے، البتہ مقارنت امام اعظمؒ کے نزدیک سنت اور افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت سنت و افضل نہیں بلکہ معاقبت سنت و افضل ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے ہے ”إنما جعل

الإمام لیؤتم بہ“.

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق متابعت واجب ہے اور چونکہ مقارنت کی صورت میں متابعت بطریق اتم و اکمل پائی جاتی ہے اس لئے مقارنت افضل اور اولیٰ ہے۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مقتدی امام کا تابع ہونا ہے اور تبعیت مقارنت کی صورت میں تحقق نہیں ہو سکتی بلکہ تبعیت کے لئے ضروری ہے کہ امام کے فعل کے بعد مصلوا وہ فعل کیا جائے چنانچہ اس کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہے: ”لہذا کبر لکبروا، و اذار کع فار کعوا“ کیونکہ یہاں ”لہذا“ تعقیب مع الوصل کے لئے ہے۔

متاخرین حضرات نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا ہے تاکہ مقارنت کی وجہ سے کہیں امام پر سخت اور تقدم لازم نہ آئے، جو ممنوع ہے۔ (۱) واللہ اعلم

## اختلاف مکان مانع اقتداء ہے یا نہیں؟

”عن عائشة قالت صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجرته والناس بالعمون بہ من وراء الحجرۃ“ (رواہ ابو داؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ امام اور مقتدی کے درمیان اختلاف مکان صحب اقتداء سے مانع ہے یا نہیں؟

چنانچہ حضرات شافعیہ وغیرہ کے نزدیک اختلاف مکان صحب اقتداء سے مانع نہیں، مثلاً امام مسجد میں ہو اور مقتدی خارج مسجد، یا یہ کہ امام سڑک کی ایک طرف ہو اور مقتدی دوسری طرف ہو درمیان میں سڑک حائل ہو، یا درمیان میں کوئی نہر حائل ہو سامنے سے امام مقتدی کو نظر آ رہا ہو۔ اور حضرات حنفیہ کے نزدیک اختلاف مکان صحب اقتداء سے مانع ہے۔

دلائل ائمہ

حضرات شافعیہ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کے اثر سے ہے جو علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: ”اذا کان بینہ وبين الإمام طریق او حائط او نہر فلیس ہو معہ“ کہ اگر مقتدی اور امام کے درمیان کوئی راستہ ہو یا دریا ہو یا نہر ہو تو پھر مقتدی کو امام کے ساتھ نہیں سمجھا جائے گا۔

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں اس لئے کہ ہمارے یہاں مانع کن الاقداؤدہ اختلاف مکان ہے جو ہیئتہ بھی ہو اور حکماً بھی، حدیث باب میں اختلاف مکان اگرچہ ہیئتہ پایا گیا مگر حکماً نہیں، اس لئے کہ مسجد میں صحابہؓ کی جو صف لگی ہوئی تھی وہ حجرہ کے دروازے سے متصل تھی، اور حجرہ شریفہ کا دروازہ مشہور ہے کہ وہ مسجد کی جانب کھلا ہوا تھا، تو جب مسجد کی صفیں حجرہ شریفہ کے دروازہ تک پہنچ گئیں تو اتصال مغفوف کی وجہ سے مکان حکماً متحد ہو گیا۔ (۲) واللہ اعلم

(۱) النظر للتفصیل، صفحات التطیح، ۶۲۲/۲، والدر المنصور، ۱۶۳/۲، وکشف الباری، کتاب الصلوٰۃ، ص: ۶۰۲

(۲) الدر المنصور، ۳۲۶/۲، اتملہ، ص: ۳۰، ص: ۳۹۷، ماہنا جو بیان.

حیولت مانع اقتداء ہے یا نہیں؟

اور جہاں تک حیولت کا تعلق ہے یعنی کسی چیز کا امام اور مقتدی کے درمیان حائل بن جانا، یہ بالاتفاق صحیح اقتداء سے مانع ہے، بشرطیکہ مقتدی پر امام کا حال مشتبہ ہو رہا ہو یعنی یہ پتہ نہ چل رہا ہو کہ وہ اس وقت کونسا رکن ادا کر رہا ہے۔ (۱)

نماز میں امام اور مقتدی کے مکان جدا ہونے کا حکم

امام کا ارتفاع مقتدی پر ائمہ اربعہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ مسئلہ کی قیود و تفصیل میں کچھ اختلاف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر ارتفاع ضرورۃً ہو تو جائز ہے، مثلاً تعلیم کی ضرورت سے، جیسا کہ صحیحین کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر چڑھ کر لوگوں کو نماز پڑھائی۔ حنفیہ کے نزدیک کراہت اس وقت ہے جب صرف امام یا صرف مقتدی بلندی پر کھڑا ہو اور اگر امام کے ساتھ بعض مقتدی بھی ہوں تب کراہت مرتفع ہو جاتی ہے، نیز قدر ارتفاع میں بھی ہمارے یہاں چند اقوال ہیں:

۱- امام ابو یوسف کے نزدیک قدر ارتفاع آدمی کی قد کے برابر ہے۔

۲- امام طحاوی کے نزدیک قدر ارتفاع آدمی کی قد سے زائد ہے۔

۳- بعض کے نزدیک قدر ارتفاع ایک ذراع کے برابر ہے۔

۴- اور بعض حضرات کے نزدیک قدر ارتفاع یہ ہے کہ جس سے امام اور مقتدی کے درمیان امتیاز

واقع ہو جائے۔ اور یہی قول راجح ہے۔ (۲)

اور اگر اس کا برعکس ہو یعنی مقتدی بلندی پر ہو اور امام پست جگہ میں تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک

یہ بھی مکروہ ہے اور حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ (۳)

(۱) المصدر السابق.

(۲) عندہابی یوسف بن عمر القمامۃ الرجل وعند الطحاوی ما زاد علی القمامۃ للیل بالمرطوع ولیل ما یلع بہ الامبار و هو المراجیح.

(۳) الدر المنثور: ۱۵۰/۲، والظرافع، کشف الباری، کتاب الصلوٰۃ، ص: ۵۸۷، و امام الباری: ۱۱۲/۳.

## اقتداء القائم خلف الجالس کا حکم

”عن انس بن مالک أن النبي صلى الله عليه وسلم خر عن فرس فجش فصلتي

بنا قاعداً فصلينا معه قعوداً... الخ“ (رواه الترمذي)

حدیث باب میں ”جش“ کے معنی ہیں، کھال کا چھل جانا، ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا پہلو چھل گیا تھا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور مفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعداً یعنی بیٹھ کر ادا کرنا

درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی بناء پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا

ہو تو مقتدیوں کی اقتداء اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین

مذہب (۱) مشہور ہیں:

### پہلا مذہب

امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد (بیٹھ کر نماز پڑھانے والے امام) کی اقتداء کسی بھی

ہل میں جائز نہیں، نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ

ایسے امام کی اقتداء کر سکتے ہیں، یہی مسلک امام محمد کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمد، ابن القاسم اور

اکثر مالکیہ نے تو مقتدیوں کی معذوری کی صورت میں بھی اقتداء بالمریض القاعد کو مکروہ کہا ہے، بلکہ بعض

مالکیہ تو اس کے بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔

امام مالک حدیث باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور مصنف عبدالرزاق میں امام شعبی کی

رفوہ روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسل مروی ہے ”ولا يؤمن رجل بعدي جالساً“۔

لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر رضی اللہ عنہ پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، لہذا

اس سے استدلال درست نہیں۔

### دوسرا مذہب

دوسرا مذہب امام احمد، امام اوزاعی، امام اسحاق اور ظاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض

(۱) والطصیل فی معارف السنن: ۳/۳۲۳، وفتح الملہم: ۳/۲۳۱، القوال الأئمة فی أن الإمام الاصلی قاعداً صلی من خلفه قاعداً اولاً

ہو اور بیٹھ کر امامت کرے تو اس کی اقتداء جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں۔ (۱)

امام احمد وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوراً بیٹھ کر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ "إذا صلّی قاعداً فصلوا القعوداً أجمعون"۔  
تیسرا مذہب

تیسرا مذہب امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، اور سفیان ثوری وغیرہ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتداء درست ہے، لیکن غیر معذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر اقتداء درست نہیں۔

ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی "وقوموا للہ قانتین" سے ہے، جس میں قیام کو مطلقاً فرض صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم "لا یكلف اللہ نفساً إلا وسعها" مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

نیز جمہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض و وفات کا واقعہ ہے جس میں آپ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابہ کرام نے کھڑے ہو کر اقتداء کی، پھر چونکہ یہ مرض و وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیث باب کے لئے ناخ ہے، اس لئے حدیث باب کا جواب (۲) احناف و شوافع کی طرف سے دیا جاتا ہے کہ وہ مرض و وفات کے واقعہ سے منسوخ ہے۔ (۳)

## متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء کا حکم

"عن جابر قال: کان معاذ بن جبل یصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یاتہی لومہ فیصلی بہم" (مطلق علیہ)

اس حدیث سے امام شافعی نے اقتداء المفترض بالمتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، وہ

(۱) علامہ ابن قدامت نے اپنی میں نقل کیا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک متنفلوں کا بیٹھ کر اقتداء کرنا چھ شرائط کے ساتھ شرط ہے، ایک تو یہ کہ امام اجماع سے بیٹھ کر نماز پڑھے اور دوسری اس کا طہا بجا رہے، اور تیسرا وہ صلوٰۃ میں طاری نہ ہو اور دوسرے یہ کہ امام باج (مقرر کرے) ہو، تیسرے یہ کہ اس کی ضرورت جواز اول ہو یعنی اس کے طہر کے ختم ہونے کی امید نہ ہو۔

(۲) راجع للأجوبة الآخری، دوس لومدی: ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶

(۳) ملخصاً من دوس لومدی: ۱۲۰/۲ - الی - ۱۲۶، وکلیلی الدر المنصور: ۱۵۳/۲، وللغات التلیح: ۱۲۶/۲

استدلال یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مشاء (۱) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے لہذا دوسری بار وہ معتقل (۲) ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔  
امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مفترض کا معتقل کے پیچھے اقتداء کرنا درست نہیں، امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق۔ (۳)  
دلائل جمہور

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)..... ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن" کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ امام ضامن ہے اور مؤذن امین ہے، اور امام مقتدیوں کی نماز کا اسی وقت ضامن ہوگا جبکہ دونوں کی نماز ایک ہو، اس لئے کہ اگر امام معتقل ہے تو مفترض مقتدیوں کی نماز کا ضامن نہیں بن سکتا تو امام بھی نہیں بن سکتا۔  
(۲)..... اسی طرح صحاح میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "إنما جعل الإمام ليؤتم به ... بلغ" کہ امام اس لئے مقرر کیا گیا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی جائے، اور اقتداء کہتے ہیں کسی چیز میں مقتدی کی پیروی کو، اور اقتداء المفترض بالمعتقل کے مسئلہ میں مقتدی کی نماز نفل ہے جبکہ مقتدی فرض پڑھ رہے ہیں تو اقتداء کہاں ہوئی، معلوم ہوا کہ معتقل کے پیچھے مفترض کی نماز درست نہیں ہوگی۔

حضرت معاذؓ کے واقعہ کی توجیہات

جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو حنفیہ اور مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں۔ (۴)

(۱)..... ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بیت لیل شریک ہوتے ہوں گے، اور اپنی قوم کو بیت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔

(۲)..... ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بیت لیل امامت

(۱) مکملی اکثر الروایات.

(۲) معتقل "لیل نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں جبکہ "مفترض" فرض نماز پڑھنے والے کو کہتے ہیں۔

(۳) نظر للتفصیل، معارف السنن: ۹۲/۵

(۴) والتفصیل فی معارف السنن: ۹۲/۵



کرتے تھے تب بھی اس سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔  
 (۳)..... تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو اور اس وقت، کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز دومرتبہ پڑھنا جائز تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث "لا تصلي صلوٰۃ مكتوبة في يوم مرتين" نے اس کو منسوخ کر دیا۔

(۴)..... لیکن بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت سہیلؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر عشاء ہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشاء کی نماز پڑھاتے تھے، لہذا اقتداء المفترض بالمتفعل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث میں صراحت ہے "عن جابر بن عبد اللہ ان معاذ بن جبلؓ كان يصلي مع رسول الله صلي الله عليه وسلم المغرب ثم يرجع إلى قومه فيؤمهم". اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ (۱)

### مسبق امام کے ساتھ اول صلوٰۃ کو پاتا ہے یا آخر صلوٰۃ کو؟

"عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا أقيمت الصلوة فلاترھا تسعون وأتوها تمثون وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا..... قال أبو داؤد: وقال ابن عينة عن الزهري وحده: فاقضوا... إلخ" (رد)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مسبوق امام کے ساتھ جو نماز پاتا ہے وہ اس کی اول صلوٰۃ ہے یا آخر صلوٰۃ؟

چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسبوق امام کے ساتھ جو نماز پاتا ہے وہ اس کی اول صلوٰۃ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آخر صلوٰۃ ہے۔

## ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف یہ ہوگا کہ اگر کسی شخص کو امام کے ساتھ چار میں سے دو رکعت ملی ہیں تو امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک یہ شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد جو دو رکعت پڑھے گا اس میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھے گا کیونکہ اس کا یہ شفعہ اخیرہ ہے جس میں ضم سورت نہیں ہوتا، شیخین کے نزدیک ان دونوں رکعت میں قراءۃ کاملہ یعنی فاتحہ مع ضم سورت کرے گا کیونکہ یہ اس کا شفعہ اولیٰ ہے۔

## متدلات ائمہ

امام شافعی کا استدلال حدیث باب میں "فاتموا" سے ہے، اتمام کا تعلق مابقی سے ہوتا ہے یا یہ کہے کہ اتمام شی کا اس کے آخر سے ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ اس شخص کی نماز کا اخیر حصہ رہ گیا ہے۔ اور شیخین کا استدلال حدیث باب کے دوسرے طریق میں "فاقضوا" سے ہے، قضاء کا تعلق مابقی و ماضی سے ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ اس کی نماز کا شروع کا حصہ رہ گیا ہے، آخری حصہ نماز کا تو وہ امام کے ساتھ پڑھ چکا امام کے فارغ ہونے کے بعد اب وہ اپنی شروع کی نماز پڑھے گا، اور شفعہ اولیٰ میں قراءت مکمل ہوتی ہے۔

## تیسرا قول

اس مسئلے میں تیسرا قول امام مالک اور امام محمد کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ افعال میں اتمام ہوگا اور قراءت میں قضاء۔

اب اس کے لئے ایک مثال ایسی ہونی چاہئے جس میں تینوں مذاہب سامنے آجائیں وہ یہ ہے کہ ایک شخص کو امام کے ساتھ صرف ایک رکعت (چوتھی) ملی، اب یہ شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد شافعیہ و حنبلیہ کے نزدیک ایک رکعت پڑھ کر تشہد کے لئے قعدہ کرے گا اور صرف اسی رکعت میں قراءت پوری کرے گا اس شخص کا پہلا شفعہ پورا ہو گیا، اب یہ شخص باقی دو رکعات میں صرف فاتحہ پڑھے گا، اور شیخین کے نزدیک یہ شخص مسلسل دو رکعت پڑھ کر بیٹھے گا اور دونوں میں قراءت کاملہ کرے گا، اور امام مالک اور امام محمد کے نزدیک اتمام والوں کی طرح ایک رکعت پڑھ کر بیٹھ جائے گا جس میں قراءت پوری ہوگی اور اس کے بعد والی رکعت میں بھی قراءت کاملہ کرے گا جس طرح شیخین کے نزدیک کرتا ہے۔ (۱)

(۱) الدر المنثور: ۱۳۹/۲، والنظر ایضا، فتح الملہم: ۳۶۳/۳، الرجال العلماء لہما بدرکہ المسنون مع الإمام حل -

## امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟

"عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الإمام ضامن والمؤذن

مؤتمن... الخ" (رواہ الترمذی)

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟ یعنی امام کی نماز کے فساد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد ہو جاتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

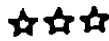
چنانچہ حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے۔ جبکہ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ امام اور مقتدی اپنی اپنی نمازوں کے خود مدہ دار ہیں، اور امام کی نماز کے فساد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

### دلائل فقہاء

حضرات حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تصریح ہے کہ امام مقتدیوں کی نماز کے کفیل ہے، لہذا مقتدیوں کی نماز کا صلاح و فساد اس پر موقوف ہے۔

لیکن امام شافعی حدیث باب کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ ضامن کے معنی نگران اور نگہبان کے ہیں، لہذا مطلب یہ ہے کہ امام اپنے مقتدیوں کی نماز کا نگران ہے، یعنی اگر خود اس کی نماز فاسد ہو جائے تب بھی وہ مقتدیوں کی نماز کو فاسد نہیں ہونے دیتا، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر بھی ہے، خلاف لغت بھی اور خلاف روایت بھی، خود حضرات صحابہ نے اس حدیث کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

خود امام شافعی کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "لا تزر وازرة وزر اخرى"۔ لیکن حنفیہ اس آیت کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس سے استدلال درست نہیں، اس لئے کہ یہ آیت گناہ و ثواب کے بارے میں ہے نہ کہ افعال کی صحت و فساد کے بارے میں۔ (۱)



باب صفة الصلوٰۃ

تکبیر تحریمہ میں ہاتھ اٹھانے کی حد کیا ہے؟

”عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حلواً منكبيه إذا أتم الصلوة... إلخ“ (متفق عليه)

نماز کی پہلی تکبیر میں ہاتھ اٹھانے کی حد کیا ہوگی؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ نماز کی پہلی تکبیر میں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر تک اٹھانا چاہئے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھوں کو کانوں کے برابر تک اٹھانا چاہئے۔

جمہور کا استدلال

حضرات جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں

تک اٹھانا چاہئے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث حالتِ عذر پر محمول ہے یعنی اس وقت پر محمول ہے

جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب پہنے پوئے تھے، جس کی وجہ سے ہاتھ کانوں تک نہیں پہنچائے جاسکتے تھے،

اور اس کی دلیل حضرت وائلؓ کی یہ حدیث ہے: ”عن وائل بن حجرؓ أنه قال: رأيت النبي صلى الله

عليه وسلم حين أتم الصلوة رفع يديه حيا إلى أذنيه لم أيتهم فرأيتهم يرفعون أيديهم إلى

مكسورهم لى السطح الصلوة وعليهم برانس وأكسية“.

لہذا حدیث باب سے عام حالات میں کندھوں تک ہاتھ اٹھانے پر استدلال درست نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے ”قال كان النبي صلى الله عليه وسلم

إذا تكبر لالسطاح الصلوة، رفع يديه حتى يكون إبهاماه قريباً من شحمتي أذنيه“.

(۲)..... حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت ہے ”قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم

حين يكبر للصلوة، يرفع يديه حيال اذنيه“.

ان دونوں روایتوں میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھوں کو کانوں تک اٹھایا کرتے

تھے۔ (۱)

## تکبیر تحریمہ کے الفاظ میں اختلاف فقہاء

”عن ابی سعید قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مفتاح الصلوٰۃ الطہور

، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم“ (رواه الترمذي)

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں۔

### پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے کسی ذکر کی ضرورت ہے یا صرف نیت سے نماز

شروع کی جاسکتی ہے؟

چنانچہ حضرت سعید بن المسیبؓ اور حسن بھریؓ کا مسلک یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے تکبیر

یا کوئی اور ذکر ضروری نہیں، بلکہ مجرد نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک محض نیت سے ابتداء نہیں ہو سکتی، بلکہ ذکر ضروری ہے، اس مسئلہ میں حدیث

باب پہلے مسلک کے خلاف جمہور کی حجت ہے۔

### دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جمہور کے ہاں تو نماز شروع کرنے کے لئے ذکر کی ضرورت تھی، اب اس ذکر

کے بارے میں جمہور کا آپس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو

اس سے فریضہ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے، مثلاً ”اللہ اجل“ یا ”اللہ اعظم“ کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی

نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اعادۃ صلوٰۃ واجب ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ صیغہ تکبیر یعنی اللہ اکبر اور اس جیسے دوسرے الفاظ کی فرضیت کے قائل

ہیں، ان کے نزدیک تقسیم باری تعالیٰ کا کوئی اور صیغہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

### صیغہ تکبیر کی تعیین میں اختلاف

پہلے ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان صیغہ تکبیر کی تعیین میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صیغہ تکبیر صرف "اللہ اکبر" ہے۔

امام شافعیؒ صیغہ تکبیر میں "اللہ اکبر" کے ساتھ "اللہ الاکبر" (معرف باللام) کو بھی شامل

کرتے ہیں۔

اور امام ابو یوسفؒ "اللہ اکبر" اور "اللہ الاکبر" دونوں کے ساتھ "اللہ کبیر" اور "اللہ

الکبیر" دونوں شامل کرتے ہیں۔

### دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ صیغہ تکبیر کی فرضیت پر حدیث باب کے جملہ "تحریمها التکبیر"

سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں خبر معرف باللام ہے، جو صحر کا فائدہ دیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ

آیہ تکبیر میں منحصر ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال آیت قرآنی "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى" سے ہے، کہ اس

میں مطلق اسم باری تعالیٰ کا بیان ہے، صیغہ تکبیر کی کوئی خصوصیت نہیں، اور حدیث باب میں صیغہ تکبیر کی جو

تفصیل کی گئی ہے، وہ خبر واحد ہونے کی بناء پر قطعی الثبوت نہیں، لہذا اس سے فرضیت تو ثابت نہیں ہوگی،

البتہ وجوب ثابت ہوگا، اور وجوب کے ہم منکر نہیں۔ (۱)

### صیغہ سلام میں اختلاف فقہاء

"عن ابی سعید قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مفتاح الصلوٰۃ الطهور

"العربمها التکبیر، وتحليلها التسليم" (رواه الترمذی)

صیغہ سلام کے اندر بھی ویسا ہی اختلاف ہے، جیسا صیغہ تکبیر میں ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خروج عن الصلوٰۃ کے لئے صیغہ سلام یعنی "السلام

(۱) مدرس لرمذی: ۱/۵۰۳، وکشافی لمحات التلخیص: ۲/۹۰

علیکم " فرض ہے، لہذا اگر کوئی شخص صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز کو ختم کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض صرف خروج بوضع المصلیٰ (۱) ہے، اور صیغہ سلام کے بارے میں مشائخ حنفیہ کی دو روایتیں ہیں، امام طحاویؒ سے مروی ہے کہ وہ سنت ہے، اور شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ واجب ہے، دوسرا قول راجح اور مختار ہے، لہذا جو شخص صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہو اس کا فریضہ ادا تو ہو جائے گا، لیکن نماز واجب الاعداء رہے گی۔

دلائل فقہاء

حدیث باب کا یہ جملہ "وتحلیلها التسليم" ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے، کہ اس میں خبر معروف باللام ہونے کی بناء پر مفید حصر ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا صیغہ تسلیم کے ساتھ مخصوص ہے۔

حنفیہ کا موقف یہاں بھی وہی ہے جو سابقہ مسئلہ میں گذر چکا کہ یہ خبر واحد ہے، جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے، فرضیت نہیں۔

نیز حنفیہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا "إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلواتك إن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد"۔ اس سے ثابت ہوا کہ بقدر تشہد بیٹھنے کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث باب کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے، سو ہم اس کے قائل ہیں۔ (۲)

کیا تکبیر تحریمہ اور قراءت کے درمیان کوئی ذکر مسنون ہے؟

"عن ابي سعيد الخدري قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلوة بالليل كبر ثم يقول: سبحانك اللهم... الخ" (رواه الترمذي)

(۱) یعنی نماز کا اپنے نعل سے ہاتھ نہ کرنا۔

(۲) درس ترمذی: ۱/۵۰۵، وکلمتی فتح الملہم: ۳/۳۳۱، الخوال العلماء فی ان سلام التحلیل آخر الصلوٰۃ، ۷۰  
ہر دکن من الصلوٰۃ اوسنہ ۲

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ تکبیر تحریرہ اور قراءت کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے یا

نہیں؟

چنانچہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں، البتہ تکبیر کے بعد نماز کی ابتداء براہ راست سورۃ فاتحہ سے ہوتی ہے، ان کا استدلال ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين".

لیکن جمہور کے نزدیک تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آپ کی متدل حدیث میں افتتاح سے مراد افتتاحِ نماز ہے لہذا قراءتِ سز یہ اس کے منافی نہیں۔

تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے؟

شافعیہ کے نزدیک "توجیہ" افضل ہے، یعنی "انہی وجہت وجہی للدی فطر

السموات والأرض... الخ" پڑھنا افضل ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک "ثناء" افضل ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے اپنے مسلک پر قرآن کریم کی اس آیت سے

اعمال کیا ہے، جو سورۃ انعام میں آئی ہے، اور اس میں "هذا اکبر" کے بعد "انہی وجہت وجہی للدی فطر السموات والأرض... الخ" مذکور ہے، نیز بعض دوسری روایات سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں۔ (۱)

اور امام ابو حنیفہؒ نے سورۃ طور کی اس آیت سے استنباس کیا ہے، (۲) جس میں ارشاد ہے "وسبح

بحمלת تک حین تقوم... الخ"۔ (۳)

(۱) جامع آداب السنن، ص: ۷۱، ۷۲، باب ما یقرأ بعد تکبیر الإحرام۔

(۲) المسلسل لابن لمامہ: ۲۸۲/۱

(۳) نظر لہذا المسئلہ، ص: ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳



## نماز میں تسمیہ کا جہر مسنون ہے یا إخفاء؟

”عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبو بکر و عمر و عثمان

یفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمین“ (رواه الترمذی)

نماز میں تسمیہ کے جہر و إخفاء (۱) کے بارے میں اختلاف ہے، اور یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں ہے، بلکہ محض افضل و مفضل کا اختلاف ہے۔

چنانچہ اس بارے میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے۔

کہ امام مالکؒ کے نزدیک نماز میں تسمیہ سرے سے مشروع ہی نہیں ہے، نہ جہر نہ سرا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ مسنون ہے، اور صلوات جہر یہ میں جہر کے ساتھ اور سر یہ میں سر کے ساتھ پڑھا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ، امام احمد اور امام اسحاقؒ کے نزدیک بھی تسمیہ مسنون ہے، البتہ اسے ہر حال میں سرا پڑھنا افضل ہے، خواہ صلوٰۃ جہری ہو یا سری۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام مالکؒ کا استدلال حضرت انسؓ کی حدیث باب سے ہے۔

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلق تسمیہ کی نہیں بلکہ جہر بالتسمیہ کی نفی ہے، یا افتتاح سے قراءت جہریہ کی افتتاح مراد ہے نہ قراءت سریہ کی۔

امام شافعیؒ کی دلیل سنن نسائی میں حضرت نعیم الجمریؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”صلبت وراء ابی ہریرة فقرا بسم اللہ الرحمن الرحیم، ثم قرا بام القرآن حتی اذا بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقال الناس: آمین... الخ“۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں، کیونکہ قراءت کے لفظ سے بسم اللہ کی نفس قراءت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا جہر، اس لئے کہ قراءت کے لفظ میں قراءت بالسر کا بھی احتمال ہے، لہذا اس روایت سے شافعیہ کا استدلال تام نہیں۔

(۱) یعنی نماز میں تسمیہ ابتدا سے پڑھنا افضل ہے یا ابتدا سے؟

(۲) نظر لہذا المسئلة، التعلیق الصبیح، ۳۳۳/۱، و لصب الرایة: ۳۲۸/۱

دلائل احناف

حضرات حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)..... نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لم یسمعنا قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم و صلی بنا ابو بکر و عمر فلم نسمعہما منہما".  
اس سے واضح ہوا کہ حضرت انسؓ کا انشاء جہر تسمیہ کی نفی کرتا ہے، نہ کہ نفس قراءت کی۔

(۲)..... امام طحاویؒ وغیرہ نے روایت نقل کی ہے "عن ابن عباسؓ فی الجہر بسم اللہ

الرحمن الرحیم، قال: ذلک فعل الأعراب".

(۳)..... نیز طحاویؒ ہی میں حضرت وائلؓ سے مروی ہے "قال کان عمر و علی لا یجہران

بسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتأمین".

بہر حال یہ تمام روایات صحیح اور صریح ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کی متدل روایت کے مقابلہ میں

داعی ہیں۔ (۱)

## ”بسم اللہ“ جزو قرآن ہے یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ”بسم اللہ“ جزو قرآن ہے یا نہیں؟

چنانچہ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ سورہ نمل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے خط کے ذیل میں  
”بسم اللہ“ آئی ہے وہ تو بالاجماع قرآن حکیم کا جزء ہے، البتہ جو ”بسم اللہ“ سورتوں کے شروع میں پڑھی  
جائے تب اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا جزء نہیں ہے، بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے۔

امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کا جزء تو ہے ہی پھر باقی سورتوں کا جزء ہے یا نہیں، اس میں

اختلاف قول ہیں، اور اصح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جزو قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورت کا جزء نہیں، بلکہ یہ آیت فصل

تثانیہ اور یعنی سورتوں کے درمیان تمیز کرنے کے لئے نازل کی گئی ہے۔ (۲)

۱، ۲، اصح للتفصیل، درس لومدی، ۵۰۹/۱، و صحاح الطبیح، ۲/۳۹۰، و کنز الباری، کتاب الإیمان، ۱۰/۳۷۱

۳، ۴، معارف المسیر، ۲/۳۶۲

## امام شافعی کا استدلال

امام شافعی کا استدلال نسائی میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے "يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انزلت عليّ انفا سورة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيك الكوثر حتى ختمها".

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ کی ابتداء بسم اللہ سے کی جو اس کے جزو سورۃ ہونے کی دلیل ہے۔

لیکن شافعیہ کے اس استدلال کا ضعف ظاہر ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے کی وجہ اس کا جزو سورۃ ہونا نہیں تھا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بسم اللہ کی تلاوت بغرض ابتداء فرمائی تھی۔  
حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف روایت سے ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن سورة من القرآن ثلاثون آية شفعت لرجل حتى غفر له وهي تبارك الذي بيده الملك". اور سورۃ ملک کی تیس آیتیں اسی وقت بنتی ہیں جبکہ بسم اللہ کو اس کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ اگر بسم اللہ کو بھی اس کا جزو شمار کریں گے تو اکتیس آیات ہو جائیں گی۔

یہ تو احتاف کی دلیل تھی، امام مالکؒ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب بسم اللہ نہ سورۃ فاتحہ کا جزو ہوئی اور نہ کسی اور سورۃ کا، تو مجموعہ قرآن کا جزو کیسے بن سکتی ہے؟

اس کے جواب میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ بسم اللہ فصل بین السور کے لئے نازل ہوئی ہے، اس لئے کسی خاص سورۃ کا جزو نہیں، البتہ مجموعہ قرآن کا جزو ہے، کیونکہ قرآن کریم کی تعریف اس پر صادق آتی ہے، یعنی "كلام الله المنزل على محمد خاتم المرسلين صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه فلا تموتوا ربأبلا شبهة" لہذا اسے لامحالہ قرآن کریم کا جزو ماننا پڑے گا۔ (۱)

## نماز میں سورۃ فاتحہ فرض ہے یا واجب؟

"عن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا صلوة لمن لم يقرأ

بفتح الکتاب“ (رواه الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب؟  
چنانچہ ائمہ ثلاثہ سورۃ فاتحہ کو فرض اور رکن صلوٰۃ مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے ترک سے نماز  
بالکل فاسد ہو جاتی ہے، ان کے نزدیک ضم سورۃ مسنون یا مستحب ہے۔

یہ حضرات سورۃ فاتحہ کی فرضیت پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ قراءۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے، اور فرض مطلق قراءت  
ہے، یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی  
دونوں واجب ہیں، اور ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جاتا ہے لیکن نماز واجب الاعادہ  
رکنی ہے۔

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیت ”فاقراء واما تبسرو من القرآن“ سے ہے، کہ اس میں  
”ما تبسرو“ کی قراءت کو فرض قرار دیا گیا ہے، اور کسی خاص سورۃ کی تعیین نہیں کی گئی، اس مطلق کی تقید خبر  
واحدہ سے نہیں ہو سکتی۔

### حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)..... ایک یہ کہ حدیث باب میں ”لا“ نفی کمال کے لئے ہے نفی ذات کے لئے نہیں۔

(۲)..... شیخ ابن ہمام نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث باب خبر واحد ہے، اور اس سے کتاب اللہ

ہر زیادتی نہیں ہو سکتی، لہذا ہم نے فرض تو مطلق قراءۃ کو کہا لیکن سورۃ فاتحہ کو واجب قرار دیا، اس جواب کا  
مائل یہ ہے کہ ”لا“ ہے تو نفی ذات ہی کے لئے لیکن نفی سے مراد یہ ہے کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی۔

(۳)..... لیکن حدیث باب کا سب سے زیادہ اطمینان بخش اور محققانہ جواب (۱) حضرت شاہ

ساحب نے اپنی کتاب ”فصل الخطاب فی مسئلۃ أم الكتاب“ میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب  
میں ”لا“ نفی کمال کے لئے نہیں، بلکہ نفی ذات ہی کے لئے ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عدم قراءت کی  
سکت میں نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، گویا یہاں قراءت سے مراد تھا قراءت فاتحہ نہیں، بلکہ مطلق قراءت

ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص مطلق قراءت نہ کرے، نہ ضم سورۃ کرے اور نہ فاتحہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی، گویا "لا" کے نفی ذات کے معنی اس وقت پائے جائیں گے جب فاتحہ اور ضم سورۃ دونوں کو ترک کر دیا گیا ہو۔

یہ توجیہ اس لئے زیادہ راجح ہو جاتی ہے کہ بعض روایات میں اس حدیث کے ساتھ "فصاعداً" کی زیادتی مستند روایات سے ثابت ہے، جب یہ زیادتی ثابت ہوئی تو پوری عبارت اس طرح ہو گئی "لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً" جس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ "جو شخص فاتحہ اور "مازاد" نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوگی، لہذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب قراءت بالکل منگنی ہو جائے تب عدم صلوة کا حکم ہوگا، اور یہ مفہوم حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے۔ (۱)

## قراءت کتنی رکعتوں میں فرض ہے؟

"عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل المسجد، فدخل رجل فصلی..... قال..... ثم اقرابما تيسر معك من القران..... والفعل ذلك في صلوتك کلها... الخ" (رواه الترمذی)

اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز میں قراءت فرض ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ فرض نماز کی کتنی رکعتوں میں قراءت فرض ہے؟

امام زقر اور حسن بصریؒ کے نزدیک صرف ایک رکعت میں قراءت فرض ہے، ان کا استدلال "لما قرنوا ما تيسر من القرآن" کے امر سے ہے، اور امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا لہذا ایک رکعت میں قراءت کرنا کافی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک تین رکعات میں قراءت فرض ہے کیونکہ تین رکعات اکثر ہیں اور "للاكثر حکم الكل" مسلمہ قاعدہ ہے، گویا مالکیہ کے ہاں چاروں رکعتوں میں قراءت فرض ہے لیکن تین رکعات میں پڑھنے سے یہ حق ادا ہو جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک فرائض کی تمام رکعتوں میں قراءت فرض ہے، مشہور قول کے مطابق حنابلہ

(۱) معاصر امن بوس لوملی ۵۱۹/۱۰، والظراہضا، فتح الملہم: ۱۶۹/۳، باب وجوب لراہۃ الفاتحة فی کل رکعة... الخ.

کا بھی یہی مسلک ہے، یہ حضرات قرآن کریم کے مطلق حکم سے استدلال کرتے ہیں، نیز حدیث باب کے اس جملہ سے بھی استدلال کرتے ہیں "وافعل ذلک فی صلوتک کلھا"۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک پہلی دو رکعتوں میں قراءت فرض ہے اور آخری دو رکعتوں میں مسنون

یا مستحب، ان کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؑ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں "

لرأی الاولین وسبح فی الاخرین" (۱)۔

## قراءت خلف الامام کا مسئلہ

"عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صلوة لمن

لم يقرأ بفاتحة الكتاب" (متفق عليه)

قراءت فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف ہے اور معرکہ الآراء رہا ہے، اس مسئلہ کو نماز کے

اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا

نہیں جواز اور عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے۔

### اختلاف فقہاء

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلوات سریہ (۲) دونوں میں

مکروہ تحریمی ہے۔

دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قراءت فاتحہ خلف الامام جہری اور سری دونوں نمازوں میں

واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قراءت فاتحہ خلف الامام واجب

نہیں لیکن پھر ان سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قراءت فاتحہ خلف الامام مکروہ، بعض میں جائز

اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے، اور سری نمازوں کے بارے میں ان سے تین روایات ہیں، ایک یہ کہ

قراءت واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مباح ہے۔

(۱) ماحولیس توضیحات: ۳۲۵/۲، والدر المتعبد: ۲۶۸/۲، ودرس ترمذی: ۶۸/۲  
(۲) صلوات جمعہ سے وہ نماز مراد ہیں جن میں بلند آواز سے قراءت کی جاتی ہو، جبکہ "صلوات سریہ" اس کے برعکس ان نمازوں کو کہتے ہیں جن میں نماز آہستہ آواز سے کی جاتی ہو۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوب قراءت کا قول صرف امام شافعی کا ہے، بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعی بھی جہری نمازوں میں وجوب قراءت کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یہ مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے۔

### قائلین قراءۃ فاتحہ خلف الامام کا استدلال

امام شافعی اور قائلین قراءت فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت ہارون بن صامتؓ کی حدیث باب ہے۔

لیکن حدیث باب سے ان کا استدلال صحیح نہیں، اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ مفرد (اکیلے نماز پڑھنے والے) یا امام کے حق میں ہے۔

### دلائل احناف

اس مسئلے میں حضرات حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... حنفیہ کی پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ

وَانصتوا لعلکم ترحمون".

یہ آیت تلاوت قرآن کے وقت استماع اور انصات یعنی سننے اور خاموش رہنے کے وجوب پر صریحاً ہے اور سورۃ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہذا اس سے فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

(۲)..... حنفیہ کی دوسری دلیل ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث ہے "قال قال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة".

یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہذا اس کو قراءت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قراءت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قراءت فاتحہ اور قراءت سورۃ دونوں کو شامل ہے، لہذا دونوں میں امام کی قراءت حکما مقتدی کی قراءت سمجھی جائے گی، لہذا مقتدی کا قراءت کو ترک کرنا "لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" کے تحت نہیں آتا۔ (۱)

(۱) راجع للتفصیل، فرس لرمادی: ۷۰/۲ - اسی - ۹۸، ولفحات التلحیح: ۳۶۸/۲، وفتح الملہم: ۱۷۱/۳.

## قراءت کے دوران دعا کرنے کا حکم

”عن حذیفة انه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم فكان يقول في ركوعه سبحان ربّي العظيم وفي سجوده سبحان ربّي الاعلى ومائتي على اية رحمة الاوقف رسال... الخ“ (رواه الترمذي)

قولہ : ومائتي على اية رحمة الاوقف رسال : ظاہر یہ ہے کہ ان الفاظ میں نماز میں قراءت کے دوران دعا کرنے کا بیان ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قراءت کے دوران اس قسم کی دعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص

ہے۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل و فرائض دونوں میں عام مانتے ہیں، ان کا استدلال حدیث باب

ی سے ہے کہ اس میں نوافل اور فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلم نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، اس سے

علوم ہوتا ہے کہ روایت باب کا واقعہ صلوٰۃ اللیل سے متعلق ہے، لہذا شوافع و حنابلہ کا اس سے استدلال کرنا

درست نہیں۔ (۱)

## آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟

”عن وائل بن حجر قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم قرأ غير المفضوب

للبهم ولا الضالين وقال: آمين ومدبها صوته“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے، اور دونوں کے لئے سنت

ہے۔

امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن ان کی دوسری روایت زیادہ مشہور ہے، وہ یہ ہے کہ

آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے، امام کا نہیں۔ (۲)

(۱) درس ترمذی: ۲۹/۲

(۲)



## امام مالک کا استدلال

امام مالک حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال إذا قال الإمام غير المفضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين..... إلخ". امام مالک فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تقسیم کار کر دی گئی ہے، کہ امام کا کام یہ ہے کہ وہ "ولا الضالين" کہے، اور مقتدی کا کام یہ ہے کہ وہ "آمین" کہے، والقسمۃ تنافی الشریکۃ. (۱)

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ درحقیقت اس حدیث کا مقصد وظائف کی تقسیم نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ امام اور ماموم (مقتدی) دونوں بیک وقت آمین کہیں۔

## جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت سے ہے، اس میں ہے "إذا أمن الإمام فأتوا... إلخ" اس میں تا من امام کی تصریح کی گئی ہے۔

نیز حدیث باب میں بھی تصریح ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی آمین فرمایا، یہ دونوں روایات جمہور کے مسلک پر بالکل واضح ہیں۔ (۲)

## آمین بالجبر کا مسئلہ

"عن وانل بن حجر قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم قرأ غير المفضوب عليهم ولا الضالين وقال: آمين ومدبها صوته" (رواه الترمذي)

اس پر اتفاق ہے کہ آمین جبراً اور سزا (۳) دونوں طریقوں سے جائز ہے، لیکن بافضلیت میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ آمین بالجبر کو افضل قرار دیتے ہیں، پھر امام شافعی کا قول قدیم (منفتحی بہ) یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں جبر کریں گے۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور سفیان ثوری کے نزدیک اخفاء افضل ہے۔ (۴)

(۱) یعنی تقسیم شرکت کے معانی درج شدہ ہے۔

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۵۲۲/۱، راجع لطعیل المسائل المتعلقة ب "آمین" الدرر المصنوع: ۳۹۹/۲

(۳) "جبراً" یعنی بجہا والے کہا، "سزا" یعنی آہستہ وار سے کہا۔

(۴) راجع للتعصیل، التعلیل الصبیح: ۳۸۰، ۳۷۶/۱

## مدار اختلاف

اس مسئلہ میں وائل بن حجر کی حدیث باب مدار اختلاف بن گئی ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ و مالکیہ بھی، اس لئے کہ اس سلسلہ میں یہ روایت صحیح ترین ہے۔  
دراصل وائل بن حجر کی حدیث باب میں روایت کا اختلاف ہے، یہ روایت دو طریق سے مروی ہے۔

ایک سفیان ثوری کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "عن وائل بن حجر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین وقال آمین، ومدّ بها صوتہ".  
دوسرے شعبہ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقال آمین وخفض بها صوتہ".

شافعیہ اور حنابلہ سفیان ثوری کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں، جبکہ حنفیہ اور مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس میں "مدّ" سے مراد جہر نہیں بلکہ آمین کی "ی" کو کھینچنا ہے۔

## شعبہ کی روایت کی وجوہ ترجیح

حضرات حنفیہ تو حضرت شعبہ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں، چنانچہ اس روایت کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:  
(۱)..... سفیان ثوری اپنی جلالت قدر کے باوجود کبھی کبھی مدّ لیس بھی کرتے ہیں، اس کے برعکس شعبہ رحمہ اللہ مدّ لیس کو اشد من الزنا سمجھتے تھے، ان کا یہ مقولہ بھی مشہور ہے "لأن آخر من السماء صب إلى من أن أدلس" اس سے ان کی غایت احتیاط معلوم ہوتی ہے۔

(۲)..... سفیان ثوری اگرچہ جہراً آمین کے راوی ہیں، لیکن خود ان کا اپنا مسلک شعبہ کی روایت

نے مطابق اخفاء تا آمین ہے۔

(۳)..... شعبہ کی روایت اوفق بالقرآن ہے، ارشاد ہے "أدعوا ربکم تضرعاً وخفیةً" اور

نہن بھی دعا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "قد أجببت دعوتکمما" کہا گیا ہے، حالانکہ ہارون  
یاسلام نے صرف آمین کہا تھی۔ (۱)

## نماز میں سکتہ کی بحث

”عن الحسن عن سمرة قال: سكتان حفظهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.....  
 لقننا لقنادة: ما هتان السكتان قال إذا دخل في صلوته وإذا فرغ من القراءة... إلخ“ (رواه الترمذي)  
 نماز میں کتنے سکتے ہیں؟ اور کہاں کہاں ہیں؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے۔  
 کہ قراءۃ فاتحہ سے پہلے ایک سکتہ متفق علیہ ہے جس میں ثناء پڑھی جاتی ہے، صرف امام مالک کی  
 روایت اس کے خلاف ہے۔

دوسرا سکتہ سورۃ فاتحہ کے بعد ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں سزا آمین کہی جائے گی، اور شافعیہ  
 اور حنابلہ کے نزدیک سکوت محض ہوگا۔

ایک تیسرا سکتہ قراءت کے بعد رکوع سے پہلے ہے، جو سانس ٹھیک کرنے کے لئے ہے۔  
 شافعیہ اور حنابلہ اس سکتہ کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ میں سے علامہ شامی نے یہ تفصیل بیان کی  
 ہے کہ اگر قراءت کا اختتام اسماء حسنیٰ میں سے کسی اسم پر ہو رہا ہو جیسے ”وهو العزيز الحكيم“ تو سکتہ  
 مستحب نہیں، بلکہ اس کا تکبیر کے ساتھ وصل کرنا اولیٰ ہے، اور اگر اختتام کسی اور لفظ پر ہو تو سکتہ کرنا چاہئے،  
 لیکن محققین حنفیہ نے یہ فرمایا کہ اس تفصیل کا معنی محض قیاس ہے، اور حدیث باب میں حضرت قتادہ کا قول  
 قراءت کے بعد سکتہ کی سمیت پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے قیاس کے مقابلہ میں اس کو ترجیح ہونی چاہئے اور  
 سکتہ کو مسنون ماننا چاہئے۔ (۱)

## حالتِ قیام میں وضع یدین مسنون ہے یا ارسال؟

”عن ليصة بن هلب عن ابيه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتمنا  
 ليأخذ شماله بيمينه“ (رواه الترمذي)  
 یہاں دو سکتے اختلافی ہیں:

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع یدین کیا جائے یا ارسال یدین؟ اس بارے میں اختلاف

ہے۔

جمہور کے نزدیک قیام کے وقت ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔

البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسال یدین کے قائل ہیں، ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور لو اقل میں وضع الیدین۔ (۱)

امام مالکؒ کے مسلک پر کوئی صریح اور مرفوع حدیث موجود نہیں ہے، البتہ مصنف ابن ابی شیبہ کے بعض آثار سے ان کی تائید ہوتی ہے، مثلاً حضرت ابن زبیرؓ کے بارے میں مروی ہے "کان ابن الزبیر اذا صلی یُرسل یدیه"۔ (۲)

بہر حال حدیث باب جمہور کا مستدل ہے اور امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔ (۳)

## نماز میں ہاتھوں کو کہاں باندھنے چاہئیں؟

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں ہاتھوں کو کہاں باندھنے چاہئیں؟

حنفیہ، سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنا مسنون ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون

ہے۔

امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے۔ (۴)

سبب اختلاف

در اصل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح

المن خزیمہ میں حضرت وائلؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینے پر ہاتھ باندھتے تھے، اور مسند

(۱) لمعات الطلیح: ۱۰۵/۳

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۹۱/۱

(۳) فرس ترمذی: ۲۵۰/۲، و لمعات الطلیح: ۳۵۳/۲، و التفصیل فی الدر المنہود: ۲۵۰/۲

(۴) تظہر لہذا المسئلۃ، لمعات الطلیح: ۱۰۵/۳، و المجموع شرح المہذب: ۳۱۳/۳

بزار میں انہی سے "عند صدرہ" اور مصنف ابن ابی شیبہ میں "تحت السرة" کے الفاظ منقول ہیں۔ شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے جس میں "تحت السرة" کے الفاظ آئے ہیں۔

امام شافعیؒ سند احمد میں حضرت ہلبؒ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ "کمان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف عن یمنہ وعن شمالہ ویضع ہذہ علی صدرہ"۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیوی نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تعحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں "یضع ہذہ علی ہذہ" ہے جس کو غلطی سے کسی نے "یضع ہذہ علی صدرہ" بنا دیا، لہذا اس روایت سے بھی استدلال درست نہیں۔

جہاں تک مسند بزار والی روایت کا تعلق ہے جس میں "عند صدرہ" کے الفاظ آئے ہیں، اس کا مدار محمد بن حجرؒ ہے، حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں "لہ مناکبیر" لہذا یہ روایت بھی قابل استدلال نہیں ہے۔

### دلائل احناف

حضرات حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

- (۱)..... پہلی دلیل حضرت وائلؒ کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے "قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوٰۃ تحت السرة"۔
- (۲)..... دوسری دلیل سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؒ کا اثر ہے "ان من السنن وضع الکف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرة"۔

### مذہب احناف کی وجہ ترجیح

شیخ ابن ہمامؒ فتح القدر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق ہے، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔ (۱)

(۱) ملخص درس فرمدی: ۲۵/۲، وکلیفی الدر المنصور: ۲۵۰/۲، وفتح الصبح: ۲۵۳/۲

## رفع الیدین کا مسئلہ

”عن ابن عمرؓ قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلوة يرفع

بذبه حتى يحاذي منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع“ (رواه العملي)

تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ وہ مشروع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زید یہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود وعند الرفع منہ باتفاق متروک ہے، البتہ رفع یدین عند الركوع وعند الرفع منہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع یدین کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع یدین کا ہے۔ (۱)

یہاں یہ واضح رہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا، (۲) البتہ محدثین میں سے امام اوزاعیؒ، امام حمیدؒ اور امام ابن خزیمہؒ رفع یدین کو واجب کہتے تھے۔

### حنفیہ کا منشاء

حنفیہ چونکہ رفع یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہذا رفع یدین کے مسئلہ پر حنفیہ کی گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ حنفیہ کا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترک رفع بھی احادیث سے ثابت ہے، اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے۔

### ترک رفع کا ثبوت

ترک رفع کے ثبوت پر متعدد روایات موجود ہیں:

(۱)..... سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جسے اکثر اصحاب السنن نے

روایت کیا ہے ”عن علقمة قال قال عبد الله بن مسعود: إلا أصلي بكم صلوة رسول الله صلى

(۱) ربيع، عمدة القاری: ۲۷۲/۵، وضع الملهم: ۱۵۳/۳، باب استحباب رفع الیمن حد والمنکین مع تکبیرة الافتتاح

ولم یرفع من الركوع... الخ.

(۲) لیس العری: ۲۶۱/۲

اللہ علیہ وسلم فلم یرفع یدیه اِلا فی اَوَّلِ مَرَّةٍ“۔ یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر بالکل مرتع ہے اور صحیح بھی ہے۔

(۲)..... حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے ”اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا التَّحَّ الصَّلَاةَ رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَى قَرِيبٍ مِنْ أذُنَيْهِ لَمْ يَأْبُدْ“۔

(۳)..... تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے جسے طبرانی نے مرفوعاً روایت کیا ہے ”عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرَفَعَ الْأَيْدِي فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ ، الْفَتْاحِ الصَّلَاةَ ، وَاسْتِقْبَالَ الْبَيْتِ وَالصَّفَاوِ الْمَرُورَةَ وَالْمَوْقِفِينَ وَعِنْدَ الْحَجْرِ“۔ صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر افتتاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الركوع کا کوئی ذکر نہیں۔

(۴)..... حافظ ابن حجرؒ نے ”الدراية في تخريج احاديث الهداية“ میں حضرت عباد بن

زبیرؓ کی مرفوع روایت نقل کی ہے ”اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا التَّحَّ الصَّلَاةَ رَفَعَ يَدَيْهِ فِي أَوَّلِ الصَّلَاةِ لَمْ يَرْفَعْهَا فِي شَيْءٍ حَتَّى يَفْرُغَ“۔

(۵)..... بعض حنفیہ نے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے

”قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَالَ مَالِي أَرَأَيْكُمْ إِيْدِيكُمْ كَالِهَاتِ أَذْنَابِ خَيْلِ شُمْسِ اسْكُوَالِي الصَّلَاةِ“۔

تاکلمین رفع یدین کا استدلال

تاکلمین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے ”قال رابن

رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا التحَّ الصَّلَاةَ يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع“۔

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے، ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث اصح مانی

الباب اور اس کی سند سلسلہ الذہب ہے، لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قول کے لئے حنفیہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایات اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، چنانچہ یہ روایت چھ طریقوں سے

مرد ہے۔

(۱)..... بعض میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔

(۲)..... بعض میں دو مرتبہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر تحریمہ کے وقت دوسرے رفع یدین

الركوع کے وقت۔

(۳)..... بعض میں تکبیر تحریمہ، رکوع اور رفع یدین من الركوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

(۴)..... بعض میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح، دوسرے رکوع، تیسرے رفع

من الركوع کے وقت اور چوتھے "واذا قام من الركعتين" یعنی قعدہ اولیٰ سے اٹھتے وقت۔

(۵)..... بعض روایات میں پانچ مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے (۱)۔ تکبیر افتتاح (۲)۔ رکوع

(۳)۔ رفع من الركوع (۴)۔ واذا قام من الركعتين (۵)۔ وحين يهوي ساجداً، یعنی سجدہ

کرتے وقت۔

(۶)..... بعض روایات میں "عند كل خفض ورفع وركوع وسجود وقيام وقعود

لین السجدتين" رفع یدین کا ذکر موجود ہے۔

اس طرح حضرت ابن عمر سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے، امام شافعی نے

ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے، اور باقی کو چھوڑ دیا

ہے، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں، لہذا اگر حنفیہ

نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض

کیوں؟

جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے

بال روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے، اور وہ یہ کہ افعال صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے

احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا، پہلے

عمل کثیر مفسد صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا، پہلے التفات یعنی نماز میں ادھر ادھر دیکھنا جائز تھا

پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا، اور ہر انتقال

کے وقت شروع تھا، پھر اس میں کمی کی گئی اور صرف پانچ مقامات پر شروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ



رہ گیا پھر اس میں کمی ہوتی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا۔ واللہ اعلم  
ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح

(۱)..... ترک رفع یدین کی روایات اذنی بالقرآن ہیں، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "وقوموا  
لیلہ قانتین"۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو، لہذا جن احادیث میں حرکتیں کم ہوں گی وہ  
اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی۔

(۲)..... اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافضیوں اور  
تاریکین (۱) دونوں موجود تھے۔

(۳)..... نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی  
طرف منتقل ہوئے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو تقضی ہے۔ (۲)

## نماز میں تعدیل ارکان کا مسئلہ

"عن ابی مسعود الأنصاری قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تجزئ  
صلوٰۃ لا یقیم الرجل فیہا یعنی صلبہ فی الركوع والسجود" (رواہ الترمذی)  
"تعدیل ارکان" کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جائے کہ تمام اعضاء  
اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں۔

نماز میں تعدیل ارکان کی کیا حیثیت ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔  
ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ نماز میں تعدیل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک  
سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی  
فخص اس کو چھوڑ دے گا تو فریضہ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی۔ (۳)  
(۱) یعنی رفع یدین کرنے والے اور نہ کرنے والے۔

(۲) ہذا التفصیل کملہ ملخص من درس ترمذی: ۳۱/۲ - الی - ۳۹، وراجعہ للتفصیل الجامع، ولفحات الطبع  
۳۳۳/۲، واللہ المنصور: ۲۱۰/۲

(۳) یا اختلاف ایک اصول اختلاف پہنی ہے کہ امام ابو حنیفہ بخبرہ حدیث سے فریضت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحب کے نزدیک فرض اور  
سنت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض ہے۔

دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ حدیث باب میں "لا تجزی" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں۔  
لیکن امام ابو حنیفہؒ حدیث باب میں "لا تجزی" کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعادہ

رہے گا۔

نیز ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت خلا بن رافع رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے بھی ہے جس میں انہوں  
نے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "ارجع فصل  
ذتک لم نصل"۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال بھی حضرت خلا بن رافع ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذی میں  
حضرت رفاع بن رافع نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و  
سلم کا یہ فرمان موجود ہے "فارجع فصل فانک لم نصل" وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر  
میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی موجود ہے "فہذا فعلت ذلک قد تمت صلوٰتک وإن  
تخفت منہ شیئاً انتقصت من صلوٰتک"۔ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعدیل ارکان کے  
ذکر پر بظاہر صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا۔ (۱)

## تسمیح و تحمید کس کا وظیفہ ہے؟

"عن علیؑ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا رفع رأسه من الركوع

لأل: سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد... إلخ" (رواہ الترمذی)

"تسمیح" سے مراد "سمع اللہ لمن حمدہ" کہنا ہے، اور "تحمید" سے مراد "ربنا ولک

الحمد" کہنا ہے۔

منفرد یعنی اکیلے نماز پڑھنے والے کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیح اور تحمید دونوں کرے گا نیز

مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔

وہ صاحب میں کمال فرق نہیں۔

(۱) مطبوعات دار الفکر، بیروت، ص ۵۰/۲، والظراہضاً، الدر المنثور: ۳۰۷/۲، واللغات النلیح: ۲/۲۳۶، وفتح

المسلم: ۱۹۹۳/۳، مسئلہ تعدیل الأركان والطمانیۃ لہا وتحقیق ماہو الحق فی ذلک۔

شافعیہ، امام اسحاق اور ابن سیرین کا مسلک یہ ہے کہ امام بھی منفرد کی طرح تسمیح و تحمید دونوں کو جمع

کرے گا۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالک اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف

تسمیح کرے گا۔

دلائل ائمہ

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے تسمیح اور تحمید دونوں کو جمع فرمایا۔

حنفیہ کا استدلال ترمذی ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے "إن رسول الله صلى الله

عليه وسلم قال: إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد... الخ."

اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم

کردی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالت انفراد

یعنی اکیلے نماز پڑھنے کی حالت پر محمول ہے۔ (۱)

## سجدہ میں جانے کا مسنون طریقہ

"عن وائل بن حجر قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد يضع

رأيته قبل يده... الخ" (رواه الترمذي)

سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنوں کو زمین پر رکھنا چاہئیں یا ہاتھوں کو؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے، اور ہاتھوں

کو بعد میں، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا

جائے "ثم الأقرب فالأقرب" چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے، پھر ہاتھ، پھر

ناک، پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

البتہ امام مالک کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔ (۲)

(۱) درس ترمذی لشیخ الإسلام الطنطاوي محمد الطنطاوي النعماني ادام الله فيوضهم الجارية: ۲/۲۰۲

(۲) راجع، شرح الطنطاوي: ۲/۳۳۶

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جو بالکل صریح ہے۔

امام مالک کا استدلال ترمذی ہی میں حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث سے ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یعمد احدکم فیبرک فی صلواتہ بربک الجمل". اس میں "یعمد" سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے، امام مالک فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے، لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر ٹیکنا ناپسندیدہ ہوا۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے جمہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالک کا، کیونکہ اونٹ بیٹھے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں ٹمگنی گھٹنے ہوتے ہیں، لہذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔ (۱)

### سجدہ میں کتنے اعضاء کا رکھنا فرض ہے؟

"عن ابی حمید الساعدی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا سجد امکن انفہ

اجھتہ الارض... الخ" (رواہ الترمذی)

اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رکتین، قدین اور وجہ، پھر وجہ کی تفصیل ہے، اس پر اتفاق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار اور اکتفاء جائز ہے یا نہیں۔

امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور

ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ، نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے، اقتصار علی الانف جائز

نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ

لایا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے، لہذا امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر

اکتفاء کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علی احدہما (۱) امام صاحبؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ (۲)

## دلائل فقہاء

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پیشانی اور ناک دونوں پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔

جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجبہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ (۳) کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے، کفین، رکتین، قدمین اور وجہ، سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے تحقق ہو جائے گا، لہذا اقتصار علی الجبہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ تحقق نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ "سجود" کے معنی "وضع الوجہ علی الارض بما لا یسخر بہ فیہ" کے ہیں لہذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قول قدیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے بعد میں امام مالکؒ اور صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتی بہ بھی (۴) ہے کہ اقتصار علی الجبہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔ (۵)

## إقعاء بین السجدتین کا حکم

"عن علیؑ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یا علی... لا تقع بین

(۱) یعنی پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرے۔

(۲) راجع لغضیل المصائب، معارف السنن: ۳/۳۳، ۳۴.

(۳) جامع لرمندی (ج ۱ ص ۵۹۰) باب ما جاء فی السجود علی سبعة اعضاء. (عن ابن عباسؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: امرت ان اسجد علی سبعة اعظم: علی الجبہ، والیدین، والرکتین، واطراف القدمین، ولا نکف الثیاب ولا النمر) (مطلق علیہ)

(۴) الدر المختار: ۱/۳۶۸

(۵) درس لرمندی: ۲/۵۳، وکذا فی الدر المنصور: ۲/۳۱۹، وللحاجات التلیح: ۲/۵۰۵

السجدين" (رواه الترمذی)

اقعاء کی دو تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ آدمی التین (کولہوں) پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کر لے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے، اس معنی کے لحاظ سے اقعاء بالاتفاق مکروہ ہے۔

اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو بچوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھا جائے، اس دہرے معنی کے لحاظ سے اقعاء کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے۔

البتہ امام شافعی اس کو سجدتین کے درمیان سنت کہتے ہیں اور ان کے سنت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ بھرنے کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افتراش بھی اور اقعاء بھی۔

دلائل فقہاء

امام شافعی کا استدلال ترمذی میں طاؤس کی روایت سے ہے "قلنا لابن عباس فی الإقعاء

طی القلمین ، قال هی السنة ، فقلنا ان التراء جفاء بالرجل ؟ قال بل هی سنة لیبکم "۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اور

بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے، چنانچہ موطا امام محمد میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے، فرماتے

یما "رایت ابن عمر یجلس علی عقبیہ بین السجدةین فی الصلوٰۃ ، فذکر ث لہ ، فقال :

لمسألک عن منداشکیث "۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلاف سنت تھا لیکن حضرت ابن عمر

سے فرس کے عذر کی بناء پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمر کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباس کے

تالیف میں احتیاطاً سنت ہیں۔

خود جمہور کا استدلال حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے

حضرت علی سے ارشاد فرمایا "لا ترفع بین السجدةین "۔

نیز یکساں حدیث متدرک حاکم میں حضرت علی سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "نہانی رسول

للعلی اللہ علیہ وسلم عن الإقعاء فی الصلوٰۃ "۔

نیز حدیث باب تعال صحابہ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عباس کے

سزا کوئی بھی اثناء کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ طہ سے مراد طہ ہے۔  
عذر کی طہ ہے۔ (۱)

## دعاء بین السجدتین کا حکم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول بين السجدتين: اللهم  
اظفر لي وارحمني واجبر لي واهلني وارزقني... الخ“ (رواه الترمذي)  
دو سجدوں کے درمیان اس قسم کا ذکر کرنا جیسا کہ حدیث باب میں مذکور ہے یہ لوائل کے ساتھ  
خاص ہے یا فرائض میں بھی اس قسم کا ذکر کرنا جائز ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔  
چنانچہ شافعیہ و حنبلیہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض و لوائل دونوں میں مسنون  
ہے۔

جبکہ حنفیہ مالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیث باب کو احناف و مالکیہ نے  
تلویح اور لوائل پر محمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے، چنانچہ قاضی شام اللہ پانی پتی  
”نے“ ”ملا بدتہ“ میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت شاہ صاحب ترماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف  
سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سہیت میں کلام ہے  
لہذا سجدتین کے درمیان احتیال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے  
خاص کہ ہمارے موجودہ زمانے میں جبکہ لوگ بالکل جلسہ میں اطمینان کرنے کی پرواہ نہیں کرتے ہیں۔ (۲)

## جلسۃ استراحت فی الصلوٰۃ کا حکم

”عن مالك بن الحويرث أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يهلي لكان  
إذا كان في وتر من صلواته لم ينهض حتى يستوي جالساً“ (رواه الترمذي)  
حدیث باب جلسۃ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے۔

چنانچہ اس سے استدلال کر کے امام شافعی پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد

(۱) جامع، درس ترمذی: ۵۵/۲، والفر المصنوع: ۲۹۸/۲، وصارف السنن: ۲۴/۳، ۲۴/۳

(۲) درس ترمذی: ۵۶/۲، وکلیفی الفر المصنوع: ۳۰۲/۲

جلسہ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں۔

اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہو جانا افضل ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ہے، "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہض لی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ"۔

اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں امام شعبی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے "ان عمرو وعلیٰ واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینہضون فی الصلوٰۃ علی صدور اقدامہم"۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت مالک بن حویرث کی حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بیان جواز یا حالتِ عذر پر محمول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں معتدیان ہو گئے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سب صلوٰۃ ہوتی تو ہرگز صحابہ کرام اسے نہ چھوڑتے۔ (۱) واللہ اعلم

## تشہد کے الفاظ میں اختلاف

"عن عبد اللہ بن مسعود قال: علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا قعد نافی

الركعتين أن يقول التحيات لله والصلوات والطيبات... إلى آخره... حسب تشهدهنا" (رواه الترمذی)

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابہ کرام سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھا لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔ حنفیہ وحنابلہ نے حضرت ابن مسعود کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے، جو حدیث باب میں مذکور ہے۔

امام مالک نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك... الخ (والباقی كتشهد ابن مسعود)۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۵۷/۲، والطرايض، إمام الباری: ۵۶۳/۳، والدر المنجود: ۲۹۷/۲



امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا... الخ (والهالي كتشهد ابن مسعود). (۱)

### تشہد ابن مسعودؓ کی وجوہ ترجیح

حضرات حنفیہ نے ابن مسعودؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے، جس کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:

(۱)..... حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اصح مانی الباب ہے۔ (۲)

(۲)..... حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح ستہ

میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سر مو اختلاف نہیں، جبکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے، وذلک نادر جداً.

(۳)..... اس روایت کا ثبوت میثقہ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے

"فليقل" "قولوا" اور "لقولوا" کے الفاظ آئیں ہیں "بخلاف غيره فإله مجرد حكاية". ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترجیح موجود (۳) ہیں۔ (۴)

### تشہد میں بیٹھنے کا افضل طریقہ

"عن وائل بن حجر قال: قدمت المدينة قلت: لآنظرن إلى صلوة رسول الله

صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد انترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى

يعنى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى" (رواه الترمذی)

تعدہ کی دو بیٹھیں احادیث سے ثابت ہیں، ایک "انتراش" یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ

(۱) راجع لطعیل المصائب، المنی لابن قدامة: ۳۱۳/۱

(۲) كما صرح به الترمذی.

(۳) راجع لهذه التوجهات، معارف السنن ۳/۹۳، ودرس ترمذی: ۶۰/۲، وفتح الملمم: ۲۰۸/۳، ورحمة الطلبة لتهدابن مسعود.

(۴) ملخصاً من درس ترمذی: ۶۰/۲، وکتاب فی الدر المنصور: ۳۵۴/۲، ولفحات التلحیح: ۵۱۳/۲، وروایات

جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے ”تورک“ یعنی ہاتھیں کو لمبے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ خنی عورتیں بیٹھتی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے۔ جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ کے بعد سلام ہو اس میں تورک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے۔

اور امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی (چار رکعت والی) نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں تورک افضل ہے۔ (۱)

دلائل فقہاء

انفلیت تورک کے قائلین کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو حنیفہ ساعدی کی روایت سے ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں ”حتی کانت الركعة التي تنقضي فيها صلوتك آخر جله اليسرى ولقد علي شقة متور كالم مسلم“۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے یا بیان جواز پر اور اختلاف چونکہ محض انفلیت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں، البتہ عورت کے لئے تورک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت وائل بن حجرؒ کی حدیث باب سے ہے، جو حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔ (۲)

## إشارة بالسبابة بالحکم

”عن ابن عمر..... ورفع إصبعة التي تلي الإبهام يدعو بها... الخ“ (رواه الترمذی)

(۱) جامع السمات الطلیح: ۳/۱۰۰، وفتح الملهم: ۳/۳۱۹، الخوال فی أن السنة فی الجلوس فی الشهد الافتراض لولمردک.

(۲) ملخص من درس ترمذی: ۲/۶۲، وکلمة فی الدر المنصور: ۲/۳۵۶، ووجیحات: ۲/۲۵۵، وفتح الطلیح: ۲/۳۳۹.

حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کی بناء پر جمہور سلف و خلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنون ہے، اور اس کی سنییت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔ (۱)

البتہ چونکہ حنفیہ کی ”ظاہر الروایۃ“ اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتاً اور نہ نفیاً، اس کی بناء پر بعض متاخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دیا بلکہ ”خلاصہ کیدانی“ میں اسے بدعت قرار دے دیا گیا۔

اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا ”مارا قول ابو حنیفہ باید، قول رسول کافی نیست“ (العیاذ باللہ) حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حدیث شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے، اور عدم ذکر عدم اشئ کو مستلزم نہیں ہوتا، نیز خود امام محمدؓ نے مؤطا میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے، اور فرمایا ہے ”قال محمد: وبصنع رسول الله ناخذ وهو قول ابی حنیفہ“۔ اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

ربی ”خلاصہ کیدانی“ والی بات سودہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ ”شرح عقود رسم المفتی“ میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں۔

### مجدد الف ثانی کا فتویٰ

در اصل منکرین اشارہ کو سب سے زیادہ تقویت حضرت مجدد الف ثانی کے فتویٰ سے ملی ہے، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسبابہ کی سنییت سے انکار کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی احادیث مضطرب المعنی ہیں کیونکہ اشارہ کی ہیئتوں میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اضطراب کی بناء پر حنفیہ قلتین والی روایت رد کر سکتے ہیں تو اشارہ بالسبابہ کی احادیث کو بھی اس بناء پر رد کیا جاسکتا ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ریت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ کی روایات کا اختلاف ہے، علاوہ ازیں اس کی سمیت پراجماع بھی ہے۔ (۱)

## قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کا حکم

”عن کعب بن عجرۃ قال: قلنا: یا رسول اللہ! هذا السلام علیک قد علمنا، فكيف الصلوٰۃ علیک؟ قال: قولوا ”اللهم صل علی محمد... الخ“ (رواه الترمذی)

نماز کے قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز کے قعدہ اخیرہ میں درود شریف پڑھنا سنت مؤکدہ ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں اور یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ کی۔

اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمد اچھوڑے تو نماز نہ ہوگی۔ (۳)

## اسم گرامی سننے کے وقت درود شریف پڑھنے کا حکم

عمر بھر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے، اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے، اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے۔

امام طحاویؒ کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے۔

جبکہ شمس الائمہؒ کرتی کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے، اور پھر سنت ہے۔

روایات سے امام طحاویؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ سنن ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ”رغم انف رجل ذکرت عندہ فلم یصل علی“۔ نیز ترمذی ہی میں حضرت علیؓ سے مروی ہے ”البخیل من الذی ذکرت عندہ فلم یصل علی“۔ البتہ یسر اور آسانی کا

(۱) ملخص من درس ترمذی: ۶۳/۲، وکشافی معارف السنن: ۱۰۵/۳، و توضیحات: ۳۰۰/۲

(۲) مطر لطیف الملعب، المنی لابن لداعی: ۵۳۱/۱

(۳) درس ترمذی: ۲۲۰/۲، وکشف الباری، کتاب الدعوات، ص: ۲۵۳، وکتاب التفسیر، ص: ۵۲۹

تقاضیہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہو۔

یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں

آجائے جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا درود بکثرت مستحب ہے۔ (۱)

## دعاء بعد التشہد اور اختلاف فقہاء

اس پر اتفاق ہے کہ تشہد میں درود کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا پڑھنی چاہئے، البتہ اس میں

اختلاف ہے کہ مآثور دعا کے علاوہ اور بھی کوئی دعا پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے یہاں ہر قسم کی دعا پڑھنا جائز ہے خواہ وہ مآثور ہو یا نہ ہو، امور

دین و دنیا میں جو دعائیں خارج صلوٰۃ جائز ہیں ان کا تشہد میں پڑھنا بھی جائز ہے۔

حنابلہ کے یہاں فقط مآثور دعا پڑھنا جائز ہے۔

حنفیہ کے یہاں افضل تو یہی ہے کہ مآثور دعا پڑھی جائے، خواہ وہ کوئی قرآنی دعا ہو یا روایات

حدیث سے لی گئی ہو، لیکن اگر وہ قرآن و حدیث سے نہ لی گئی ہو تو پھر یہ ضروری ہے کہ وہ کلام الناس سے

مشابہت نہ رکھتی ہو۔

## دلائل فقہاء

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے عموم سے ہے جو

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں مذکور ہے "لم یتخیر من الدعاء اعجبہ" یعنی جو اس کی

پسندیدہ دعا ہو وہ پڑھ لے۔

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت معاویہ بن الحکمؓ کی روایت سے ہے، اس میں ہے "ان ہذا

الصلوٰۃ لا یصلح لیہا شیء من کلام الناس"۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کی اسی روایت کے پیش

نظر یہ کہا جائے گا کہ "لم یتخیر من الدعاء اعجبہ" کا مطلب ہے "لم یتخیر من الدعاء

المألود وما اشبهہ" چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت ساری دعائیں منقول ہیں، جنہیں آپ

(۱) درس لومدی: ۲/۲۲۰، صفحات الطلیح: ۲/۵۱۷، و کشف الباری، کتاب الضمیر، ص: ۵۳۰، و التفصیل

لفظ میں پڑھا کرتے تھے، لہذا "لم یصعقوا من الدعاء اعجبه" کے معنی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مطلق دعاؤں میں جو دعائے ہند پڑھ کر پڑا لے۔ (۱)

## تعداد اسلام میں فقہاء کا اختلاف

"عن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یسکم عن یمنہ وعن یسارہ

... الخ" (رواہ الترمذی)

نماز میں تعداد اسلام کے بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی

اور غیر پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔

لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام

کے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک سامنے کی

جانب (جو اب اللہ امام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال حدیث ہاب سے ہے۔

امام مالک کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کان یسکم فی الصلوٰۃ تسلیمة واحداً تلقاء وجہہ لم یعمل الی الشق الایمن

شعباً"

جمہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زبیر بن محمد موجود ہے،

اور ان کے بارے میں امام بخاری فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ

روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔ (۲)

☆☆☆

(۱) جامع، صفحات الطلیح: ۵۱۹/۲، وأرجح المسائل: ۱۳۶/۲، ۱۳۷/۲

(۲) ملخص، ص ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، الطراہع، الدر المنعود: ۳۷۱/۲، ولفحات الطلیح: ۵۲۰/۲

## باب المساجد و مواضع الصلوٰۃ

## تحیۃ المسجد کا حکم

”عن ابی قتادۃ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا جاء أحدکم

المسجد فلیرکع رکعتین قبل أن یجلس“ (رواہ الترمذی)

تحیۃ المسجد کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک تحیۃ المسجد واجب ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک تحیۃ المسجد مستحب ہے۔

## دلائل ائمہ

داؤد ظاہریؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں ”فلیرکع رکعتین“ کا امر

وجوب کے لئے مانتے ہیں۔

جبکہ جمہور اس امر کو استحباب کے لئے قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو

۱ صحابہ کرامؓ اس کے پڑھنے کا بے حد اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ المسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ

مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت زید بن اسلمؓ کی روایت سے مروی ہے ”قال : کان اصحاب رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم یدخلون المسجد لم یخرجون ولا یصلون وروایت ابن عمرؓ بفعله

“ (۱)۔“

## مسجد میں بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے یا نہیں؟

”عن ابی قتادۃ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا جاء أحدکم

المسجد فلیرکع رکعتین قبل أن یجلس“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص تحیۃ المسجد پڑھے بغیر مسجد میں بیٹھ جائے، تو کیا اس کے

(۱) درس ترمذی لشیخ الإسلام المنذرى محمد بن المنذرى دامت برکاتہم العالیة : ۹۸/۲ یا بیضاغ من العرب ص ۱۰۰

اللہ تعالیٰ، وانظر للمسائل المتعلقة بتحیة المسجد، الدر المنصور : ۶۹/۲

بیٹھے سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی، بلکہ بیٹھنے کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے۔ جبکہ شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے، وہ حدیث باب میں "قبل ان یجلس" کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں "قبل ان یجلس" کے الفاظ سے وقتِ مستحب کا بیان کرنا مقصود ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے ہے، فرماتے ہیں "دخلت علی رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو فی المسجد فقال لی: یا ابا ذر صلیت؟ قلت لا، قال فقم فصل رکعتین"۔

پھر اگر کسی کو تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ "سبحان الله والحمد لله والاله الا الله والله اکبر" پڑھ لے۔ (۱)

## مسجد میں سونے کا حکم

"عن ابن عمر قال: کنانام علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فی المسجد ونحن شباب... الخ" (رواه الترمذی)

مسجد میں سونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، البتہ معتکف اور مسافر کے لئے سب نے اجازت دی ہے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو۔ البتہ امام شافعیؒ کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے۔ (۲)

دلائل فقہاء

امام شافعیؒ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، نیز علامہ نوویؒ نے شرح منہب میں نقل کیا ہے کہ مسجد میں سونا اصحابِ صفہ، عربین، حضرت علیؓ اور حضرت صفوان بن امیہؓ وغیرہ صحابہؓ

(۱) درس ترمذی، ۹۸/۲، وانظر أيضاً، الدر المنثور، ۶۹/۲

(۲) راجع، عمدة القاری، ۱۹۸/۳، وفتح الباری، ۶۹۳/۱، ورد المحتار، ۳۳۳/۱



سے ثابت ہے۔

جمہور ان تمام واقعات کو حالتِ مسافرت پر محمول کرتے ہیں اور حضرت ابن عمرؓ اگرچہ مسافر نہ تھے، لیکن ان کا کوئی گھرنہ تھا، چنانچہ بخاری میں حدیث باب کے ساتھ یہ الفاظ موجود ہیں "وہو شاب اعزب لا اهل له"۔

اور علامہ بنوریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے حضرت ابو ذرؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے "انسانی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأنا نائم فی المسجد فضر بنی برجلہ فقلت: یا نبی اللہ غلب عینی النوم"۔ اور اس سے نوم کی کراہت پر استدلال کیا ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پاؤں مار کر بیدار کیا، اور انہوں نے بھی بیدار ہو کر معذرت کی۔ (۱)

## تین مساجد کی فضیلت

"عن ابی سعید الخدریؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تُشَدُّ الرحال

إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجد الحرام ومسجدی هذا ومسجد الأقصى" (رواہ الترمذی)  
حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد (مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ) کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے زحمتِ سفر (سامانِ سفر) باندھنا بے فائدہ ہے۔

## زیارتِ قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارتِ قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی سختی اور غلظت اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انہوں نے روضۃ الطہر تک کے زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبوی میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضۃ الطہر کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضۃ الطہر کی نیت سے سفر کو ناجائز نہیں۔

(۱) راجع، دوسرے ترمذی: ۱۰۰/۲، ومعارف السنن: ۱۱۳/۱۱۳، كشف القناع، کتاب الاستیعان، ص: ۱۲۶

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تقی الدین سبکی نے تو "شفاء القام" کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے۔ (۱)

### علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یوں ہے "لا تشد الرحال الیٰ شئ إلا الیٰ ثلثة مساجد"۔ لہذا حصول برکت اور حصول ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔

اس کے جواب میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ استثناء تو بے شک مفرغ ہے لیکن تقدیر عبارت یوں نہیں ہے کہ "لا تشد الرحال الیٰ شئ إلا الیٰ ثلثة مساجد"۔ کیونکہ اس تقدیر پر تو سفر جہاد، سیر طلب علم، منجرات اور کسی عالم کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہذا تقدیر عبارت دراصل یوں ہے: "لا تشد الرحال الیٰ مسجد إلا الیٰ ثلثة مساجد"۔ اور مقصد یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی انسب ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسبت ضروری ہونی چاہئے، اور ہم نے جو مستثنیٰ منہ محذوف نکالا ہے وہ مستثنیٰ منہ کے ضمن مناسب ہے۔

پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں "لا ینبغي للمطیٰ ان یشد حالہ الیٰ مسجد ینبغي فیہ الصلوٰۃ غیر المسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ والمسجدیٰ ہذا"۔ چنانچہ علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے جمہور کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے۔

زیارتِ روضۃ اطہر اور احادیث

پھر جہاں تک روضۃ اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جتنی

اخبار پیش مروی ہیں، مثلاً "من زار قبری وجبت لہ شفاعتی" یا "من حج ولم یزرنی فقد جفانی

”وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن امت کا تعامل متواتر ان احادیث کی تائید کرتا ہے، اور تعامل متواتر مستقل دلیل ہے۔ (۱)

## مساجد میں مشرکین کے داخل ہونے کا مسئلہ

مشرکین، یہود و نصاریٰ یا اہل ذمہ کو مسجد حرام اور عام مساجد میں داخل ہونے کی شرعاً اجازت ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، جس کا اصل منشأ سورہ توبہ کی یہ آیت ہے۔

”إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا“.

”مشرک لوگ نجس ہیں، سو اس برس کے بعد وہ مسجد حرام کے قریب بھی نہ آنے پائیں۔“

سن نو ہجری میں جب حضرت ابو بکر صدیق فریضہ حج ادا کر رہے تھے، مشرکین سے براہت کا یہ حکم اسی سال کے موسم حج میں نازل ہوا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کو حکم دیا کہ وہ یہ آیت سنا کر، اس حکم کا اعلان کریں کہ اس سال کے بعد کسی بھی مشرک کو، مشرکانہ رسوم کے ساتھ اور ننگے ہو کر حج کرنے کی اجازت نہیں۔

جمہور مفسرین کے نزدیک سورہ توبہ کی یہ آیت ۹ ہجری میں نازل ہوئی، اس لئے ”بعد عامہم هذا“ میں ”هذا“ کا اشارہ ۹ ہجری ہے اور مطلب یہ ہے کہ ۹ ہجری کے بعد دس ہجری سے اس حکم کا نفاذ ہوگا کہ کسی بھی مشرک کو حج کے ارادہ سے مسجد حرام میں داخل ہونے کی اجازت آئندہ نہ ہوگی۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ شرعاً مسجد حرام سمیت عام مساجد میں بھی نجس اور ناپاک آدمی کو داخل ہونے کی اجازت نہیں، چنانچہ سورہ توبہ کی مذکورہ آیت سے جب کفار و مشرکین کا نجس ہونا ثابت ہوا تو انہیں مسجد حرام سمیت عام مساجد میں بھی داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوگی۔

امام شافعیؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ سورہ توبہ کی آیت میں مشرکین کو نجس کہا گیا ہے، لہذا آیت کی رو سے تمام مشرکین نجس ہیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ممانعت کا حکم صرف مسجد حرام سے متعلق ہے، اس لئے مسجد حرام کے علاوہ عام مساجد میں مشرکوں کا داخل ہونا ناجائز نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”إنما المشركون نجس“ میں نجاست سے نجاست اعتقادی مراد

(۱) ملخصاً دوس لومدی: ۱۰۳/۲، وکشافی إمام الباری: ۳۳۰/۳، وللغات التلخیص: ۲/۴۰۷، ولقریر بخاری:

۳۳/۲، وفتح الملہم: ۲۳۳/۶، الروال العلماء فی شدالرحال إلی غیر المساجد الثلاثة.

ہے ماور "للا بقر بوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا" کا مطلب یہ ہے کہ ۹ ہجری کے بعد مشرکین کو مشرکانہ رسوم کے ساتھ ادائیگی حج کے ارادہ سے مسجد حرام میں داخلہ کی اجازت نہیں، احناف کے نزدیک اس میں مشرکین کے لئے مسجد حرام اور عام مساجد میں داخلہ کی ممانعت نہیں کی گئی، بلکہ ممانعت کا حکم اس صورت پر محمول ہے جب اہل شرک یا یہود و نصاریٰ مشرکانہ طرز پر، ننگے ہو کر حج وغیرہ کرنے یا استیذان اور تسلط و استیلاء کے مقصد سے حرم میں داخل ہوں، ورنہ مسافرانہ حیثیت سے عام حالات میں مصلحاً حاکم امت کی اجازت کے تحت حدود حرم اور عام مساجد میں ان کے داخل ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں، لہذا سورۃ زہرا کی مذکورہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ مشرکین آئندہ سال سے حج کے ارادہ سے مسجد حرام میں نہیں آئیں گے۔ (۱)

## اخراج ریح فی المسجد کا حکم

"عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یزال احدکم فی

الصلوٰۃ مادام ینظرھا..... ما لم یحدث" (رواہ الترمذی)

مسجد میں ریح نکالنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں مندرجہ ذیل اقوال منقول ہیں:

(۱)..... بعض کے نزدیک ممنوع ہے۔

(۲) .. بعض کے نزدیک مکروہ ہے۔

(۳)..... بعض کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

(۴)..... صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔ (۲)

## مسجد کو مزین کرنے کا حکم

"عن ابن عباس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما أمرت بتشید

المساجد، قال ابن عباس: لتزخرفنہا کما زخرفت الیہود والنصارى" (رواہ ابوداؤد)

مسجد کی اس طرح تزئین اور نقش و نگاری کہ جس سے نمازی کا دھیان بجائے نماز کے اس نقش

و نگار کی طرف چلا جائے اور نمازی کے دل مشغول کر دے بالاتفاق مکروہ ہے۔

(۱) نظر للدلائل وللطویل المرید، کشف البیوی، کتاب الجہاد والسر، ص ۳۸۱

(۲) المرہطہ لہماختصار: ۷/۲

ایسے ہی مسجد کی تزئین اگر بطور ریاء اور فخر کے ہو تو یہ بھی مکروہ ہے ہر تزئین تو اپنی جگہ بلکہ اس میں فسادہ سے مسجد بنانا بھی مکروہ ہے۔

البتہ مسجد کی تعظیم کے پیش نظر مسجد کو چونے وغیرہ سے مضبوط کرنا اور اونچا بنا کر لوگوں کے گھروں پر فضیلت دینا یہ صحیح اور درست ہے مکروہ نہیں ہے، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عثمان نے اپنے دور خلافت میں مسجد نبوی کو از سر نو تعمیر کر کے اس میں توسیع بھی کی اور ساتھ ہی دیواروں میں نقش چمر لگوائے اور چھت میں ساج استعمال کیا۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں ہے "ما امرت بتشید المساجد" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے و جو بی طور پر تشید مساجد (مسجدوں کو مضبوط بنانے) کا حکم نہیں دیا گیا ہے، لہذا اس سے بغیر کراہت نفس جواز ثابت ہوگا۔

اور باقی حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول "لتزخر فتنها....." اولاً تو یہ موقوف ہے، اور اگر اس کو حکماً مرفوع تسلیم کیا جائے تب بھی یہ غلی الاطلاق ممانعت پر دل نہیں ہے، بلکہ یہ محمول ہے پہلی دو صورتوں پر، یعنی تزئین اس قسم کی ہو جو نمازی کے دل کو مشغول کر دے اور یا وہ تزئین مراد ہے جو بطور ریاء اور فخر کے ہو۔ (۱)

## اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کا حکم

"عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يصلى في سبعة مواطن، لى المزبلة..... ومواطن الإبل... الخ" (رواه الترمذی)

"مواطن" "معین" کی جمع ہے، اونٹ کے باڑے کو کہتے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ اونٹ کے باڑے میں نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ: ہر فقہاء فرماتے ہیں کہ اونٹ کے باڑے میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کوئی شخص وہاں پاک صاف جگہ دیکھ کر نماز پڑھے تو نماز ہو جاتی ہے۔

البتہ امام احمد اور اہل ظاہر کے نزدیک اونٹ کے باڑے میں مطلقاً نماز پڑھنا صحیح نہیں ہے۔

دلائل ائمہ

امام احمد اور اہل ظاہر کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "معائن الایم" میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

جمہور کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے "قال نافع رایت ابن عمر یصلی الی بعیرہ وقال رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفعلہ"۔

اس حدیث میں تصریح ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کو سامنے لا کر اس کی طرف نماز پڑھتے تھے، ہر اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ کے زب نماز پڑھنا جائز ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اونٹوں کے باڑے میں بھی نماز پڑھنا درست ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں اونٹوں کے باڑوں کو نماز پڑھنے سے جو نبی وارد ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ یہ اونٹوں کا باڑا ہے بلکہ نماز نہ پڑھنے کی دیگر اذیتیں ہیں:

(۱)..... ایک یہ کہ اونٹ شریر جانور ہے نماز پڑھتے وقت نمازی کے لئے یہ خدشہ ہو سکتا ہے کہ وہ کھانا ذیت پہنچا دے، لہذا اس حالت میں حضور قلب باقی نہیں رہے گا۔

(۲)..... یا ممانعت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ اس کے پیشاب کی ٹھہکیں دور تک پہنچتی ہیں ناک پڑوں کے نجس ہونے کا اندیشہ بھی لاحق رہتا ہے۔ (۱)

بیت اللہ کی چھت پر نماز پڑھنے کا حکم

"عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لھی ان یصلی فی سبعة مواطن ...  
والرقی ظہر بیت اللہ" (رواہ الترمذی)

بیت اللہ کے اوپر نماز پڑھنا مکروہ ہے، اور کراہت کی وجہ سوء ادب ہے، البتہ اس میں اختلاف  
المصنفین فی صلوٰۃ لرمادی: ۲/۱۱۶، ولفحات التلخیص: ۲/۸۷، وإنعام الباری: ۳/۱۶۶، والفر المستورد: ۱/۳۲۰

ہے کہ بیت اللہ کی چھت پر نماز ہو جائے گی یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بیت اللہ کی چھت پر ہر قسم کی نماز ہو جائے گی۔  
اور امام احمدؒ کے نزدیک بیت اللہ کی چھت پر فرائض ادا نہ ہوں گے، بلو اقل ادا ہو جائیں گے۔  
اور امام مالکؒ کے نزدیک وتر، رکعتی الطواف اور سبب فجر بھی بیت اللہ کے اوپر ادا نہیں ہوگی۔

عام مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنے کا حکم

اور جہاں تک عام مسجدوں کا حکم ہے ان کی چھت پر بلا ضرورت پڑھنے کو بھی فقہاء نے مکروہ لکھا ہے، البتہ جگہ نہ ہونے کی بناء پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔ (۱)

کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا حکم

”عن بلالؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی جوف الکعبۃ، قال ابن

عباسؓ: لم یصل ولکنہ کبیر“ (رواہ الترمذی)

اس حدیث میں فتح مکہ کے واقعہ کا ذکر ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے

بارے میں روایات متعارض ہیں:

حضرت بلالؓ کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی

پڑھی۔

جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور فضل بن عباسؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے وہاں

نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے، چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں

”لدخل البیت فکبیر فی نواحیہ ولم یصل فیہ“.

حضرت بلالؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح

جمہور نے حضرت بلالؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... اول تو اس لئے کہ حضرت بلالؓ کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت

ثانی، والمثبت مقدم علی النافی.

(۲)..... دوسرے حضرت بلال کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے، ایک حضرت بلالؓ، دوسرے حضرت اسامہ بن زیدؓ اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہؓ، حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہ تھے۔

### اختلاف فقہاء

مذکورہ بالا تفصیل کی بناء پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے۔ البتہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلوٰۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استدبار لازم آتا ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلالؓ کی حدیث باب اور "وجعلت لی الارض مسجداً و طهوراً" سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

### کعبہ میں فرائض پڑھنے کا حکم

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں، اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخل کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔ جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہو سکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استدبار ہوتا ہے، لیکن آپ نے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز جواز صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو منظور ہے، لہذا فرائض و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ (۱)

### سواری پر نماز پڑھنے کا حکم

"عن یعلیٰ بن مرثدۃ انہم کانوا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفرفانہوا الی

(۱) ملخصاً من درس لرمادی: ۱۱۸/۳، والطویل فی الدوا المعنوی: ۳/۳۰۷، ونفحات العلیح: ۲/۲۰۳



مضیق فحضرت الصلوٰۃ فمطروا، السماء من فوقهم والبلۃ من أسفل منهم فأذن رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو علی راحلته وأقام فتقدم علی راحلته فصلی بهم یومی إیماء " (رواه الترمذی)

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نقلی نماز دلتبہ (سواری) پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے معذور ہو تو فرض نماز بھی دلتبہ پر انفراداً جائز ہے، عذر مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کچھڑا تاتا ہو کہ چہرہ لت پت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جائے نماز وغیرہ بچھانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البتہ عذر کی صورت میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ دلتبہ پر نماز انفراداً پڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، لہذا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں، شیخین صلوٰۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت "فان خفتم فرجالا أو رکباناً" سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ ایک دوسری آیت "واذا كنت فیہم فاقمت لہم الصلوٰۃ" حالت (خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہذا یہ آیت یعنی "فرجالا أو رکباناً" انفرادی حالت سے متعلق ہوگی، نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتداء درست نہیں ہو سکتی۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک دلتبہ پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، اس میں "صلی بہم" کے الفاظ نماز باجماعت پر دلالت کر رہے ہیں۔

شیخین کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے بڑھنا بطور امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرامؓ نے ادب کے لحاظ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو انفراداً نماز پڑھنے میں بھی آگے رکھا، اور "صلی بنا" کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے۔ (۱)

## باب السترة

## سترہ بالخط کا اعتبار ہے یا نہیں؟

”عن ابی ہریرۃ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا صلى أحدكم فليجعل نلفاء وجهه شيئاً فإن لم يجد فليصب عصافاً فإن لم تكن معه عصافاً فليخط خطاً ثم لا يضره ملء أمانه“ (رواه أبو داؤد)

اس حدیث میں ہے کہ اگر نمازی کو سترہ کے لئے کوئی چیز نہ ملے تو اس کو چاہئے کہ اپنے سامنے خط کھینچ لے۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ سترہ بالخط کا اعتبار ہے یا نہیں؟

امام احمدؒ کے نزدیک سترہ بالخط کا اعتبار ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک سترہ بالخط کا اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔

حضرات حنفیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ خط کا اعتبار نہیں اس لئے کہ وہ دور سے نظر نہیں آتا اور سترہ کا جو فائدہ ہے یعنی اعلام موضع السجود وہ اس سے حاصل نہیں ہوتا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سترہ بالخط معتبر ہے چنانچہ شامی میں امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ خط کھینچنا مسنون ہے اس لئے کہ سترہ بالخط سے اعلام موضع السجود کا فائدہ گوا حاصل نہیں ہوتا لیکن دوسرے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں، مثلاً ”كف البصر عما وراءها“ وغیرہ۔ (۱)

## ”صلوة إلى الدابة“ کا حکم

”عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي إلى بعير“ (رواه أبو داؤد)

”صلوة إلى الدابة“ یعنی جانور کو سترہ بنانا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک صلوة الی الدابة مکروہ ہے، اور حدیث باب کو انہوں نے ضرورت پر محمول

کیا ہے، اور ضرورت کے وقت جانور کو سترہ بنانا جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک داہ کوسترہ ہونا خلاف مستحب ہے۔

اور حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک داہ کوسترہ ہونے میں کوئی حرج نہیں، ان کی دلیل حدیث باب ہے

جو بالکل مرتع ہے۔ (۱)

## ”صلوٰۃ الی النائم“ کا حکم

”عن عبد اللہ بن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تصلوا خلف النائم

ولا المتحدّث“ (رواہ ابوداؤد)

”صلوٰۃ الی النائم“ یعنی سوئے ہوئے شخص کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالک، امام مجاہد اور طاؤس کے نزدیک ”صلوٰۃ الی النائم“ مکروہ ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے سونے والے کی طرف سے نوم کی حالت میں کسی ایسی چیز کا صدور ہو جس سے نمازی کا خیال منتشر ہو۔ نیز حدیث باب سے انہوں نے استدلال کیا ہے۔

جمہور کے نزدیک ”صلوٰۃ الی النائم“ مکروہ نہیں، ان کی دلیل وہ حدیث صحیح ہے جس میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں نماز پڑھتے تھے ”وانا معترضۃ بینہ وبين القبلة اعتراض الجنازة“۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہے کیونکہ

اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہیں جن کا نام ہشام بن زیاد ہے جو متروک ہے۔ (۲)

## ”صلوٰۃ الی المتحدّث“ کا حکم

”عن عبد اللہ بن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تصلوا خلف النائم

ولا المتحدّث“ (رواہ ابوداؤد)

”صلوٰۃ الی المتحدّث“ یعنی باتیں کرنے والے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا کیا حکم

ہے؟

(۱) الدر المنصور علی مس لیبی دار ۱۹۶/۲ ۱۹۸۰

(۲) الدر المنصور علی مس لیبی دار ۱۹۹/۲ ۱۹۹۲

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک "صلوٰۃ الی المتحدّث" مکروہ ہے۔

دوسرے علماء کے نزدیک جائز ہے۔

یہ اختلاف اس وقت ہے جب خشوع زائل نہ ہوتا ہو ورنہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ (۱)

عورت، گدھے اور کتے کا نمازی کے سامنے سے گزرنے کا حکم

"عن عبد الله بن الصامت قال: سمعت ابا ذر يقول: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: اذا صلى الرجل وليس بين يديه كاخرة الرجل او كواسطة الرجل قطع صلواته

الكلب الاسود والمرأة والحمار" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان تین چیزوں یعنی کلب اسود، مرأہ اور حمار (۲)

کے مصلی کے سامنے سے گزرنے کی صورت میں نماز کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ امام احمد اور بعض اہل ظاہر یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلی کے آگے سے گزرنے

سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ سترہ نہ ہو۔

لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہو جاتی۔

والا اہل فقہاء

امام احمد اور اہل ظاہر کا استدلال حدیث باب کے ظاہری الفاظ سے ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے، "کنث ردیف الفضل

على ائمان (حمار) لجننا والنبي صلى الله عليه وسلم بمصلي باصحابه بمعنى قال: فنزلنا

منها لوصفنا الصنف لمرث بين ابيديهم فلم تقطع صلواتهم"

نیز سنن نسائی میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے ہوتے

تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی۔

ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرأہ کا مصلی کے سامنے ہونا یا گذرنا مسجد صلوٰۃ نہیں، البتہ

کلب اسود کے سلسلہ میں کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں، لیکن کلب اسود کو بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جاسکتا

(۱) الدر المنصورہ علی سنن ابی داؤد: ۲۰۰/۲

(۲) سنن ابی داؤد، ج ۱، ص ۲۰۰/۲

ہے، کیونکہ حدیث باب میں تینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں قطع سے مراد افسادِ صلوات نہیں بلکہ قطع الوصلۃ بین المصلی و ربہ (یعنی قطع خشوع) مراد ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے، چنانچہ حدیث باب ہی میں ارشاد ہے "الکلب الأسود شیطان"۔ اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے "النساء حبالل الشیطان"۔ اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق (آواز) شیطانی اثرات کی بناء پر ہوتی ہے "فلکل من الثلاثة علاقة بالشیطان"۔ اس لئے خاص طور سے ان چیزوں کا ذکر کیا گیا۔ (۱)

مکہ میں سترہ قائم کرنے کی حاجت ہے یا نہیں؟

نمازی کے سامنے سے گزرنے کی جو ممانعت آئی ہے آیا یہ ممانعت مکہ مکرمہ میں بھی لاگو ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ ممانعت عام ہے مکہ ہو یا مدینہ، حرم ہو یا مسجد نبوی ہو، ہر حالت میں مصلی کے سامنے سے گزرتا جائز ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس میں مکہ اور غیر مکہ کا کوئی فرق نہیں ہے البتہ مکہ میں اتنا ہے کہ جو لوگ طواف کر رہے ہیں وہ اگر مصلی کے سامنے سے گزر جائیں تو معاف ہے، کیونکہ طواف ایک عبادت ہے اور مصلی جو نماز پڑھ رہا ہے وہ بھی عبادت ہے تو ایسا ہوا کہ مصلی کے سامنے کوئی دوسرا مصلی نماز پڑھ رہا ہے، اور یہی مذہب بعض حنفیہ کا بھی ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ مکہ وغیر مکہ میں فرق ہے مکہ مکرمہ میں بلکہ پورے حدود حرم میں مصلی کے سامنے سے گزر جانا جائز ہے کہیں بھی کوئی نماز پڑھ رہا ہو تو اس کے سامنے سے گزرنا جائز ہے چاہے وہ مکہ

(۱) ملخصاً من دروس لرملی: ۲/۱۰۸ و کلا فی الدر المنضرد: ۲/۲۰۷

کرمہ کا شہر ہو یا مسجد

حرام ہو یا حد و حریم میں کوئی جگہ ہو۔

احناف میں سے امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسجد حرام میں یا مکہ مکرمہ کے شہر میں کسی ایسی جگہ جہاں سے کعبہ سامنے نظر آتا ہو وہاں مصلیٰ کے سامنے سے گزرنا جائز ہے یہ مسجد حرام یا صرف طواف کرنے والوں کے ساتھ خاص نہیں۔ (۱)

☆☆☆

## باب القبلة

### تحويل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی؟

"عن البراء بن عازب قال: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة صلى

تحریر بیت المقدس" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تحويل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی؟

بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحويل صرف ایک مرتبہ ہوئی، پھر ان میں دو فریق ہیں۔

(۱)..... ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے، پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک مہرہ تک بیت المقدس ہی کی طرف منہ کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا۔

(۲)..... دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ایسے معاملات (فیہا لم یؤمر بشیء) میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے۔

(۱) ملخصاً من بیام الباری: ۳/۲۶۹، علاء عن فیض الباری: ۲/۸۱، والظاہراً، الدر المنثور: ۲/۱۹۶-۳/۳۰۱

پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ شیخ دو مرتبہ ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سولہ یا سترہ مہینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار شیخ ہوا، اور کعبہ (زادھا اللہ شرفا) مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی "وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه" سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔ (۱)

## اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا تو اس کے لئے کیا حکم ہے؟

"عن عامر بن ربيعة قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفرة ليلة مظلمة

فلم ندرا بن القبلة فصلى كل رجل منا على حiale... الخ" (رواه العرملي)

جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ تحری (غور و فکر) کر لے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا غالب گمان ہو اس جانب رخ کر کے نماز پڑھ لے، اس صورت میں اگر نماز کے دوران صحیح جہت کا علم ہو جائے تو نماز ہی کے اندر اس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بناء کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ جس طرف رخ کر کے اس نے نماز پڑھی ہے، اس طرف قبلہ نہیں تھا تو اس پر اکثر فقہاء کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مغنی بہ قول یہی ہے۔

البتہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کمافی شرح المہذب، اور امام مالک کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے۔

لیکن یہ اس وقت ہے جب نمازی کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحری کر لی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہو اور اس نے تحری کے بغیر غلط رخ پر نماز پڑھ لی، تو اس کی نماز قاسد ہے، اور اعادہ واجب۔

پوری جماعت پر قبلہ کا مشتبہ ہونا

مذکورہ بالا تفصیل تو منفرد نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہو گیا، اور پوری جماعت نے تحری کر کے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہوئی، اور

(۱) دوس نمبر ص ۱۱۰/۲، راجع لتفصیل هذه المسئلة، كشف الباري، كتاب الإيمان، ۳۷۸/۲، وإتمام الباري:

اگر مختلف افراد کی تحریر مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رخ امام کے رخ کے مخالف ہے تو اس کی نماز بھی فاسد ہوگئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انہوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا ان میں سے کسی کا رخ امام کے رخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہوگئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے۔

حدیث باب

اب حدیث باب میں اگر صحابہ کرامؓ نے منفرداً نماز پڑھی ہو تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور ”صلی کل رجل مناعلی حیالہ“ کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رخ کر رکھا تھا تو حدیث باب کا محمل یہ ہے کہ ان کو مخالف امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہوگا، بہر حال حدیث باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں۔ (۱)

☆☆☆

باب الستر وما يتعلق به

ثوب واحد میں نماز پڑھنے کا حکم

”عن عمرو بن ابی سلمة قال: رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في ثوب واحد مشتملاً به، في بيت أم سلمة، واضعاً طرفيه على عاتقيه“ (رواه الترمذي)

اس روایت کے اندر ثوب واحد یعنی ایک کپڑے میں نماز ادا کرنا مذکور ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرفین کو عاتقین (کندھوں) پر رکھا ہوا تھا، دراصل ستر عورت ہونا چاہئے صحت صلوٰۃ کے لئے اتنا ہی کافی ہے خواہ دو شع طرفین علی العاتقین ہو یا نہ ہو، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا یکساں مذہب ہے۔

البتہ امام احمد اور بعض سلف کے نزدیک ثوب واحد میں نماز ادا کرتے وقت اگر ثوب کی طرفین

(۱) ملخصاً درس ترمذی ۲۰ / ۱۱۳ و کلماتی الدر المصنوع: ۲ / ۳۹۵ و إمام الناری: ۳ / ۱۲۲



عائقین پر نہ ہوں تو نماز نہیں ہوگی۔ (۱)

ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلين احدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقيه منه شيء". یہ حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغہ نہی مؤکدا استعمال فرمایا، جو حرمت پر دال ہے، اس لئے اس صورت میں جبکہ ثوب کی طرفین عائقین پر نہ ہوں نماز صحیح نہ ہوگی۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس نہی کو نہی تنزیہی قرار دیتے ہوئے یہ جواب دیا گیا ہے کہ دراصل مقصود چونکہ ستر عورت ہے، اور ثوب واحد میں وہ بغیر وضع طرفین علی العائقین کے بھی ہو جاتا ہے اس لئے فساد صلوٰۃ کا حکم تو نہیں لگایا جائیگا، البتہ چونکہ عدم وضع علی العائقین میں کشف عورت کا احتمال ہر وقت رہتا ہے اس لئے اس کو مکروہ تنزیہی کہا جائیگا، چنانچہ "من صلى في ثوب واحد فليخالف بين طرفيه" میں بھی یہی مضمون ادا کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ چادر وسیع اور گنجائش والی ہو، ورنہ اگر چھوٹی ہے تو حقوین پر جیسے تیس کے ساتھ تہبند باندھا جاتا ہے، باندھ کر نماز ادا کی جائے گی۔ (۲)

## "سدل في الصلوٰۃ" کا حکم

"عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السدل في الصلوٰۃ" (رواه

الترمذي)

سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں:

(۱)..... ایک یہ کہ چادر یا رومال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین (کندھوں) پر رکھ کر جامین کو نیچے چھوڑ

دیا جائے۔

(۲)..... دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ کر ہاتھوں کو اندر

داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں۔

(۳)..... سدل کی تیسری تفسیر اسبالی ازار الی تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے۔ (۳)

(۱) شرح الطیبی: ۲/۲۶۵

(۲) لمحات الطبع: ۲/۳۱۹، والنور المنصور: ۲/۱۷۱

(۳) مرآۃ المفاتیح: ۲/۲۳۶

## سدل کا حکم

سدل فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے سدل کی کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالت صلوٰۃ میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قمیص پہن کر اس پر چادر یا رومال بکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوب واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے نمازی کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہے، اور یہ مکروہ ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دارومدار خلاف معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی القمیس اور سدل علی الازار بھی مکروہ ہوگا، بدانشین عباسؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۱)

## ”عقص فی الصلوٰۃ“ کا حکم

”عن ابی سعید المقبریٰ انه راى ابارافع مولى النبي صلى الله عليه وسلم مرتباً بحسن بن علي، وهو يصلي قائماً وقد غرز ضفيرة في قفاه فحلها أبو رافع... الخ“ (رواه أبو داؤد)

”عقص“ کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے بالوں کو بجائے ارسال کے پیچھے ان کا جوڑا باندھ لے جس طرح عورتیں باندھ لیا کرتی ہیں، اور اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے حالت عقص میں نماز پڑھی تو اس کی نماز واجب الاعادة ہے۔

جبکہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”عقص فی الصلوٰۃ“ مکروہ ہے۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی کراہت اس صورت میں ہے جبکہ عقص نماز سے پہلے نماز ہی کی نیت سے کرے، اور اگر پہلے سے ہوتب کوئی مضائقہ نہیں، لیکن یہ کراہت مردوں کے حق میں ہے عورتوں کے حق میں نہیں اس لئے کہ ان کے بال واجب الاستر ہیں، اور مردوں کے حق میں کراہت اس لئے ہے کہ اس صورت میں بالوں کو بچھود سے محروم رکھنا ہے، مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر مروی

(۱) موسیٰ ترمذی: ۱۴۸/۲، رکنی الدر المنثور: ۱۷۷/۲، ونفحات الصلح: ۲۲۳/۲

ہے کہ آدمی جب سجدہ کرتا ہے تو اس کے بال بھی سجدہ کرتے ہیں، اور ہر بال کے بدلے میں اجر ملتا ہے (۱)۔

## صلوٰۃ فی النعال کا حکم

”عن معید بن یزید ابی سلمة قال: قلت لانس بن مالک: اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی نعلیہ؟ قال: نعم“ (رواہ الترمذی)

اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین یعنی جوتے پہن کر نماز پڑھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان سے مسجد کے تلوٹ اور آلودہ ہونے کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں ایک حدیث نقل کی ہے ”عن شداد بن اوس عن ابیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خالفوا الیہود فبانہم لا یصلون فی نعالہم ولا خفافہم“۔ معجم طبرانی کی روایت میں الفاظ یہ ہیں ”صلو الی نعالکم ولا تشبہوا بالیہود“۔

ان احادیث کی بناء پر بعض حنابلہ اور اہل نلو اہرنے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی استحباب کا قول نقل کیا گیا ہے۔

لیکن جمہور فقہاء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوٹ کا اندیشہ نہ ہوں، اور جوتے پاک ہوں۔

جہاں تک حضرت شداد بن اوس کی حدیث کا تعلق ہے اس میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفتِ یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آج کل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلعِ نعال یعنی جوتے اتارنا ہے۔ (۲)

اس کے علاوہ اول تو عہد رسالت میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے، جو سجدے میں پاؤں کی انگلیاں زمین پر کھنے سے مانع نہ ہوتے تھے، دوسرے مسجد نبوی کا فرش پختہ نہیں تھا، تیسرے سڑکوں پر نجاست نہ ہوتی تھی، اور جوتوں کو پاک رکھنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس کے برعکس آج یہ باتیں نہیں رہیں، اس لئے اب ادب کا تقاضا یہی ہے کہ جوتے اتار کر نماز پڑھی جائے، چنانچہ ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح

(۱) الدر المنثور: ۱/۲۸۸

(۲) راجع لتعلیل هذه المسئلة، فتح الملہم: ۱/۲۷۲

زمنی ہے بلکہ آیت قرآنی "فاخلع نعلیک انک بالواد المقنس طوی" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کہ مقدس مقامات پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اصلاً حکم زیادہ سے زیادہ اباحت کا تھا، لیکن ہفت ہجرت کے عارض سے اس کا حدیث میں امر کیا گیا، اب جبکہ عارض باقی نہیں تو حکم بھی باقی نہیں۔ (۱)

## ثوب متصل پر سجدہ کرنے کا حکم

"عن انس بن مالک قال: کنا اذا صلینا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالظہائر

رجلنا علی ثيابنا اتقاء الحر" (رواه الترمذی)

ثوب متصل پر یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ نمازی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو سجدہ کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک ثبوت گری یا شدت سردی کی وجہ سے نمازی کا ثوب متصل پر نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے۔ جبکہ امام شافعی ثوب متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔

حدیث باب کا ظاہر امام ابو حنیفہ اور جمہور کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔

نیز حضرت انس کی روایت سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "قال: کنا الصلی مع

النبي صلی اللہ علیہ وسلم فی شدة الحر فاذا لم یستطع احدنا ان یمکن وجهه من الارض بسط ثوبه فسجد علیہ"

اسی طرح حضرت ابن عباس سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی

ثوب واحد یتقی بفضوله حر الارض وبردها"

امام شافعی نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے، لیکن یہ تاویل تکلف

سے خالی نہیں۔ (۲)

## عورت کے ظہیر قد میں کاستر واجب ہے یا نہیں؟

"عن أم سلمة أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتصلی المرأة فی درع

(۱) ملخصاً من درس نورملی: ۲/۱۳۸، وانظر ایضاً، نصحات التصحیح: ۲/۳۲۵

(۲) ملخصاً من درس نورملی: ۲/۳۲۱

خمار لیس علیہا ازار؟ قال: اذا كان الدرع سابقاً يغطي ظهر قدميها“ (رواه ابو داؤد)

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے ظہر قدمین کا ستر واجب ہے، چنانچہ امام شافعی اس

کے قائل ہیں۔

اور مشائخ حنفیہ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس کو عورة کہتے ہیں جبکہ بعض حضرات اس کے عورت ہونے کے قائل نہیں ہیں، صاحب ہدایہ نے اسی کو اصح قرار دیا ہے، فتاویٰ قاضیخان میں مذکور ہے کہ صحیح یہ ہے کہ ریح قدم کا انکشاف اور کھلنا صحتِ صلوٰۃ سے مانع ہے، جیسا کہ باقی دوسرے اعضاء جن کو عورة کہا گیا ہے، ان کا یہی حکم ہے، مگر قاضیخان کے مقابلہ میں صاحب ہدایہ کی رائے ہی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب ما لا يجوز من العمل في الصلوة وما يباح منه

نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینے کا حکم

”عن صہیب قال: مررت برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یصلی فسلمت

علیہ لردۃ الی اشارۃ... الخ“ (رواه الترمذی)

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سلام کا جواب الفاظ کے ساتھ دینا جائز نہیں۔

البتہ حضرت حسن بصری، سعید بن المسیب اور قتادہ کے نزدیک اس کی بھی گنجائش ہے، پھر اس پر

بھی اتفاق ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب مسجدِ صلوٰۃ نہیں۔

بلکہ امام شافعی اسے مستحب کہتے ہیں، اور امام مالک اور امام احمد بلا کراہت جائز کہتے ہیں، جبکہ

امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ احناف کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کے واقعہ سے ہے کہ جب وہ حبشہ سے واپس آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں "فسلمتُ علیہ فلم یرد علیّ"۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ابتداء اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعود کا واقعہ اس کے لئے ناسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاوی کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے ساتھ رسول اسلام بالاشارہ بھی منسوخ ہو گیا۔ (۱) واللہ اعلم

## اختصار فی الصلوٰۃ کا حکم

"عن ابی ہریرۃ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاختصار فی

الصلوٰۃ، قال ابو داؤد: یعنی یضع یدہ علی خاصرہ" (رواہ ابو داؤد)

اختصار فی الصلوٰۃ مکروہ ہے، البتہ اس کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

(۱)..... بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءۃ مراد ہے۔

(۲)..... بعض نے کہا کہ اس سے مختصر یعنی لائمی کا سہارا لینا مراد ہے۔

(۳)..... بعض نے کہا کہ اس سے اختصار فی ارکان الصلوٰۃ مراد ہے، یعنی تعدیل ارکان کو ترک

کرا۔

(۴)..... بعض نے کہا کہ اس سے اختصار فی القراءۃ مراد ہے، یعنی اول سورت سے یا آخر

سورت سے ایک یا دو آیتیں پڑھنا۔

(۵)..... بعض نے کہا کہ اس سے اختصار عن قراءۃ آیۃ السجدۃ مراد ہے، یعنی باقی سورت

کو پڑھا جائے اور آیت سجدہ کو ترک کیا جائے۔

(۶)..... بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخصرۃ (یعنی کونکھ یا پہلو پر ہاتھ رکھنا) مراد ہے۔

یہ آخری قول ہی زیادہ راجح اور جمہور محدثین و فقہاء کا مختار ہے۔

پھر اس آخری قول کے مطابق نبی (کرہ صبح تحریمی) کی متحدہ وجوہ بیان کی گئی ہیں۔ جن میں قرآنی ترین وجہ یہ ہے کہ اطمینان مردود ہونے کے بعد زمین پر اسی وقت کے ساتھ اتر اتھا، بعض نے یہ وجہ یہیں کی ہے کہ یہ جہنیوں کی وقت استراحت ہوگی، ان دونوں وجوہ کا تقاضا یہ ہے کہ یہ وقت صلوٰۃ اور خارج صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ وقت خشوع و خضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس میں یہود کی مشابہت ہے، جبکہ بعض کہتے ہیں کہ مصیبت زدہ لوگ ماتم میں کھڑے ہو کر اس طرح کوکھ پر ہاتھ رکھ لیا کرتے ہیں۔ (۱) واللہ اعلم

### نماز میں اجابتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم

”عن ابی سعید بن المعلی قال: کنتُ أصلي في المسجد ، فدعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم أجبه ، فقلت: يا رسول الله إني كنتُ أصلي، فقال: ألم يقل الله: ”استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحییکم“... إلخ“ (رواه البخاري)

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی شخص کو پکاریں اور وہ نماز کی حالت میں ہوتا ہے آپ کی پکار میں لبیک کہنا چاہئے لیکن اس لبیک کہنے سے اس شخص کی نماز باطل ہو جائے گی یا نہیں؟

اس میں حنفیہ، مالکیہ اور حضراتِ شافعیہ کے دو دو قول ہیں:

مالکیہ اور شافعیہ کا راجح قول عدم الفساد ہے اور یہی حنبلیہ کا مسلک ہے۔

حنفیہ کے یہاں مشہور نفاذ کا قول ہے امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں نماز قاسد نہیں ہوگی اور یہی راجح معلوم ہوتا ہے۔ (۲)

☆☆☆

(۱) راجع، درس لرمطی: ۱۲۹/۲، ولفحات الصلح: ۵۳۶/۲، والبر المنضود: ۳۲۲/۲، وفتح الملہم: ۳۹۲/۳ باب کراہۃ الاحصاء فی الصلوٰۃ.

(۲) کشف الحاری، کتاب التفسیر، ص: ۸۱، مسوہا الی اوجز المسائل: ۸۸/۲، وکلامی البر المنضود: ۶۰۵/۲

## باب السہو فی الصلوٰۃ

## سجدہ سہو قبل السلام اولیٰ ہے یا بعد السلام؟

"عن عبد اللہ بن بحدینہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قام فی صلوٰۃ الظهر وعلیہ

جلوس فلما اتم صلوٰتہ سجد سجدتین یکبیر فی کل سجدۃ وهو جالس قبل ان یتلم..."

بخ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر سجدہ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا

ہے تو سجدہ سہو قبل السلام ہوگا، اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو بعد السلام ہوگا، ان کے مسلک

کو یاد رکھنے کے لئے اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ "القاف بالقاف والدال بالدال" یعنی "القبل

بالنقصان والبعء بالزیادة".

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں سجود قبل السلام

ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا، مثلاً حدیث باب میں تعدد اولیٰ کے ترک پر، اور جہاں آپ

صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں میں بعد السلام پر عمل ہوگا، مثلاً چار رکعت والی نماز

میں دو رکعت پر سلام پھیر دینے کی صورت میں، کما فی حدیث ذی الیدین (۱)، اور جن صورتوں میں

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام وجود ہوگا۔

امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ جس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت

نہ ہو وہاں امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق "القاف بالقاف والدال بالدال" پر عمل کرتے ہیں۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ ہر

صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں، یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل

(۱) لادہ "فصلی التین آخرہ" نہ ملے نہ کثر لجد... الخ



السلام اور بعد السلام دونوں طریقے ثابت ہیں، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث باب سے ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قعدہ اولیٰ چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیان جواز پر محمول ہے۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

- (۱).....ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے، "إن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا فقبل له: أزيد في الصلوة أم نسي؟ فسجد سجدة تين بعدما سلم".
- (۲).....ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن جعفر کی حدیث ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من شك في صلواته فليسجد سجدة تين بعدما يسلم".
- حنفیہ کے دلائل کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ حنفیہ کے دلائل میں قولی حدیث بھی ہے اور فعلی بھی، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی حدیث ہے (جو جواز پر محمول ہے) لہذا حنفیہ کے دلائل راجح ہوں گے۔ (۲)

## زائد رکعت ملا لینے کا حکم

"عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا فقبل له: أزيد في الصلوة أم نسي؟ فسجد سجدة تين بعدما سلم" (رواه الترمذي)

اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہو کر پانچویں رکعت اس کے ساتھ ملا لے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو، اس صورت میں بالاتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس صورت میں اختلاف ہے۔

(۱) انظر لضعيل الملاعب، سنن الترمذی: ۱/۸۹، ۱۰۹، وفتح الملهم: ۳/۳۱۷، القول العلماء فی ان سجدت السجدة يكون بعد السلام اوله؟

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/۱۳۱، وکلماتی للمحات الطلیح: ۲/۵۳۳

خفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ اٹل ہو جانے کی، اور اسے چاہئے کہ ایک رکعت اور ملا کر نوافل کی تعداد چھ کر لے۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سجدہ سہو کافی ہے، اور نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر میں پانچ رکعتیں پڑھیں اور سجدہ سہو پر اکتفاء فرمایا، جبکہ خفیہ کا کہنا یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ ہا۱۱ جماع فرض ہے، لہذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہو سکتا ہے۔

پھر جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں خفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بقدر تشہد بیٹھ گئے ہوں گے۔ (۱)

### سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائیگا یا نہیں؟

”عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم فسہا المسجد سجداً لم تشہدتم سلم“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ بعض حضرات صحابہؓ، ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھا جائے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا۔

اور بعض حضرات (حضرت انسؓ، حضرت حسن بصریؒ اور طاؤسؒ وغیرہ) اس کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائے گی۔

جبکہ جمہور کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے۔

اس مسئلے میں جمہور کا استدلال حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث باب سے ہے۔ (۲)

### تعداد رکعات میں شک ہو تو کیا کرنا چاہئے؟

”عن ابی سعید قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: (إذا صلی أحدکم فلم یلمز کیف صلی فلیسجد سجدتین وهو جالس“ (رواہ الترمذی)

(۱) نورس لرمذی: ۱۳۳/۲، وکتابی الدر المنصور: ۳۸۵/۲

(۲) نورس لرمذی: ۱۳۳/۲، وکتابی معارف السنن: ۳۹۶/۳، والدر المنصور: ۳۷۹/۲، والفتح الطیح: ۵۳۵/۲

نماز کے دوران اگر تعداد رکعات کے بارے میں کسی کو شک ہو جائے تو ایسی صورت میں کیا کرنا چاہئے؟ اس بارے میں فقہاء کے چار اقوال (۱) ہیں:

(۱)..... امام اوزاعی اور امام شعبی وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں اعادۃ صلوٰۃ واجب ہے، لہذا یہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے۔

(۲)..... حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ اس پر فقط سجدہ سبوح واجب ہے، خواہ بنا علی الاقل کرے یا بنا علی الاکثر۔

(۳)..... ائمہ ثلاثہ کے یہاں ایسی صورت میں بنا علی الاقل واجب ہے، اور ہر اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے، جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدہ سبوح بھی لازم ہے۔

(۴)..... امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر نمازی کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادہ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے، تو اس پر اعادہ واجب نہیں، بلکہ اسے چاہئے کہ تحرری یعنی غور و فکر کرے، اور تحرری میں جس طرف گمان غالب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بنا علی الاقل کرے، اور آخر میں سجدہ سبوح کرے، نیز بنا علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو۔

### اختلاف کی بنیاد

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے، کما فی روایۃ ابن عمرؓ "عن ابن عمرؓ فی الذی

لابد یروی للانا صلی او اربع اقال: یعید حتی یحفظ". (مصنف ابن ابی شیبہ: ۲/۲۸)

اور صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے تحرری کا حکم معلوم ہوتا ہے "وإذا شک

أحدکم فی صلوٰتہ فلیتحرر الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدتین" (اللفظ للبخاری)

اور بعض روایات میں بنا علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے

"إذا شک أحدکم فی الواحدة والثنتين فلیجعلها واحدة وإذا شک فی الاثنتين والثلاث

(۱) راجع للتعلیل، معارف السنن: ۳/۳۹۸، ولیح الملہم: ۳/۳۱۵، الوال العلماء فی ان المعنی إذا شک فی صلوٰتہ لکم بترکم صلی ما دالہم... الخ.

لجعلها للثمن“

اور بعض روایات میں سجود سہو کا حکم ہے، مثلاً ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوع ہے ”ان  
النبطان ہائنی احدکم فی صلوٰتہ فلیبس علیہ حتی لا یلدی کم صلی لالا وجد ذلک  
احدکم فلیسجلہمجدتین و هو جالس“

بخارات ائمہ

ائمہ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کر لیا، اور سجدہ سہو کو اس  
پر محمول کیا ہے۔

امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف یعنی اعادہ صلوٰۃ والی حدیث کو لے لیا ہے، اور باقی کو ترک  
کر دیا ہے۔

اور حضرت حسن بصریؒ نے سجود سہو کی حدیث کو اختیار کر لیا ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دے  
کر تمام احادیث میں بہترین تطبیق کر دی۔ چنانچہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کو (جس میں اعادہ  
کا حکم مروی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تخری کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے،  
اور بناء علی الاقل کا حکم اس حدیث سے ثابت کیا ہے جو امام ترمذیؒ نے تعلیقاً روایت کی ہے، اور سجدہ سہو کا حکم  
حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے ثابت کیا ہے۔

مذہب احناف کی وجہ ترجیح

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں،

بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے مسلک پر استیناف اور تخری کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا۔ (۱)

## کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من التین فقال له ذوالبدین :

المصرت الصلوٰۃ ام نسیب یارسول اللہ؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اصدق  
ذوالبدین؟ فقال الناس: نعم... الخ“ (رواہ الترمذی)

(۱) موسیٰ لومدی: ۱۳۵/۲، صفحات الطبع ۵۴۰/۲

اس پر اجماع ہے کہ نماز میں کلام اگر قصداً ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہے، البتہ صورتِ مذکورہ کے علاوہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کلام فی الصلوٰۃ خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، جملہ عن احکم ہو (۱) یا ظاہراً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو، بہر صورت مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیاناً ہو یا جملہ عن احکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، كما صرح به النووي.

امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے۔

امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذہبِ ثلاثیہ کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمامِ صلوٰۃ یعنی نماز پوری ہونے کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا۔ (۲)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور حدیثِ باب میں مذکور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جملہ عن احکم تھا، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیتِ اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے تھی۔

اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) یعنی کسی کو یہ معلوم نہ ہو کہ نماز میں بات کرنا ممنوع ہے یا نہیں؟

(۲) راجع لتفصیل المصائب، معارف السنن: ۳/۵۰۸، ۵۰۵/۳، وارجز المسالك: ۲/۱۶۵، ۱۶۷، وفتح الملہم:

۳/۲۶۵، بحث فی ان الکلام فی الصلوٰۃ هل یفسد الصلوٰۃ ام لا؟ والقرال الائمة فی ذلك یوہل بہرق فی الکلام عمدتاً صاحباً یولی الکلام لإصلاح الصلوٰۃ ما ولا بہرق ۲

اہم نے جی سمجھ کر کلام فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدین بھی یہی سمجھ کر بولے  
تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہو گئی ہے۔

حنفیہ کا استدلال

اثر ثلاثہ کے برخلاف حنفیہ صحاح میں مذکور حضرت زید بن ارقم کی حدیث سے استدلال کرتے  
ہیں "قال کنا نکتلم فی الصلوٰۃ یکلم الرجل صاحبه وهو الی جنبه فی الصلوٰۃ حتی نزلت  
وفوموا لله قانتین" فأمرنا بالسکوت ونهینا عن الکلام".

اس روایت میں کلام قلیل و کثیر، نسیان و عمدہ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، مطلقاً کلام ممنوع

زاد یا گیا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت ذوالیدین کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ منسوخ ہے اور

ابن حضرت زید بن ارقم کی مذکورہ حدیث ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب ما يتعلق بالسنن والنوافل

فجر کی سنتوں کے بعد کلام کرنے کا حکم

"عن عائشة قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا صلّى ركعتي الفجر فإني

كلمت له إلى حاجة كلمني وإلا خرج إلى الصلوٰۃ" (رواه العمري)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ فجر کی سنتیں پڑھنے کے بعد کلام کرنے سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں

یا نہیں؟

چنانچہ امام احمد اور امام اسحاق فرماتے ہیں کہ فجر کی سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کر لی جائے

(۱) وتفصیل فی دوس فرمادی: ۱۳۷/۲-۱۳۸-۱۳۸، ونفحات الصلح: ۵۳۸/۲، وایضاً الباری: ۳۸۶/۳

تو اس سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں، در مختار اور البحر الرائق میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے۔  
لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک یہ قول مختار نہیں، چنانچہ در مختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ ثواب میں کمی آ جاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے، اور یہ قول حدیث باب سے ماخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلّی رکعتی الفجر لسان کانت له الی حاجة کلّمنی و الاخرج الی الصلوٰۃ“۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بلا ضرورت بات نہ کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ سنتوں کا بنشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہو جائے، اور حضور قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت کرنے سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو، چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔ (۱)

### فجر کی سنتوں کے وقت دوسرے نفل پڑھنے کا حکم

”عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا صلوة بعد الفجر إلا

سجلتین“ (رواه الترمذی)

حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سب فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے۔

امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتی بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرض فجر پڑھنے سے پہلے پہلے نفل پڑھنے میں کوئی کراہت نہیں۔

نیز امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوع فجر کے بعد نفل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نفل مکروہ ہیں۔ (۲)

(۱) درس ترمذی: ۲/۱۶۳

(۲) راجع، معارف السنن للہوری: ۳/۶۳





حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اخطباج بعد رکعتی الفجر یعنی فجر کی سنتوں کے بعد لیٹ جانے کو سنت تشریحی قرار دیتے ہیں۔

علامہ ابن حزمؒ اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیا۔ بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اخطباج صحیح فرض کی شرط ہے یعنی اگر اخطباج نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہوں گے۔

### دلائل فقہاء

شوافع وغیرہ کا استدلال مذکورہ بالا حدیث باب سے ہے جس میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔ حنفیہ و جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغہ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعل تہی اور اس میں صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیان کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی رکعتی الفجر فی بیتہ اضطجع علی یمینہ"۔ چنانچہ تمام حفاظ اس اخطباج کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں، اور صیغہ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغہ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں، اور عبد الواحد بن زیاد اگرچہ رواۃ حسان میں سے ہیں لیکن اعمش سے ان کی روایات منکرم فیہ ہیں۔

اور ان کی یہ روایت اعمش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کر لیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے، لہذا ان کی یہ روایت شاذ ہے، اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے۔ (۱)

### جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنے کا حکم

"عن اہی ہربرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا أقيمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ إلا المكتوبہ" (رواہ النرمذی)

ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد

(۱) ملخصاً من دروس لرمذی: ۱/۲۶۶ و کلماتی للمحات السلیح: ۲/۲۶۰

سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔  
چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی  
سنتیں پڑھنا جائز نہیں، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیث باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک  
ہم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ  
نا درست ہے، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ (۱)

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان روایات سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی  
ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على  
يا من النوافل اشد معاودة منه على ركعتين قبل الصبح"۔

دوسرے بہت سے صحابہ کرامؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی  
لے تھے، چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

(۱)..... طحاوی میں حضرت نافعؓ فرماتے ہیں "أيقضت ابن عمر لصلوة الفجر وقد

بنا الصلوة فقام فصلى الركعتين"۔

(۲)..... طحاوی ہی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے "انه كان يدخل

مسجد الناس صفوف في صلوة الفجر فيصلى الركعتين في ناحية المسجد لم يدخل  
لقوم في الصلوة"۔

ان آثار کی اسانید صحیح ہیں، اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ کا عمل یہ تھا کہ وہ  
ت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے، اس کے علاوہ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ  
سنتیں آگے سنیں ہیں اور فجر میں قراءت بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنن فجر کا حکم حدیث باب  
اسے مستثنیٰ ہو تو یہ کچھ بعید نہیں۔

شباب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں کیونکہ

اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گھر اور مسجد کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ (۱)

## طلوع شمس سے پہلے فجر کی سنتوں کی قضا پڑھنے کا حکم

”عن قیس قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقامت الصلوة فصلبت معه الصبح ثم انصرف النبي صلى الله عليه وسلم فوجدني اصلي فقال: مهلاً يا قيس اصلتان معاً؟ قلت يا رسول الله ابني لم اكن ركعتي الفجر، قال: فلا إذن“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی شخص نے فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا ہو تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسی صورت میں فجر کی سنتیں طلوع شمس سے پہلے پڑھنا جائز ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”فلا إذن“ کو ”فلا بأس إذن“ کے معنی پر مجہول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں رہ گئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (۲)

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہئے، اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں۔

حنفیہ کی تائید میں وہ تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد الفجر کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں، اور حنفی تواتر میں، مثلاً صحیحین میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صلوة بعد العصر حتى تغرب الشمس ولا صلوة بعد صلوة الفجر حتى تطلع الشمس“.

نیز حنفیوں کی ایک دلیل ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے ”قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعدما تطلع الشمس“.

(۱) ملخصاً درس ترمذی ۱۶۸/۲ و کذا فی إمام البخاری: ۳۳۸/۳ و ملخصات الطبع ۵۹۲/۳۰

(۲) والتفصیل فی معارف السنن ۵۲/۳۰

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں "فلا اذن" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا باس" ہیں۔ "نہیں بلکہ" "فلا متصل اذن" ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تباہی کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اس کو اختیار کے بغیر چارہ نہیں۔ (۱)

## ظہر کی سنن قبلیہ کتنی ہیں؟

"عن علی قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر اربعاً وبعدها

كعتين" (رواه الترمذي)

ظہر کی سنن قبلیہ کی تعداد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی

ہے۔

جبکہ امام شافعی اپنے مشہور قول کے مطابق نیز امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سنن قبلیہ

دو رکعتیں ہیں۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام شافعی اور امام احمد کا استدلال ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت سے ہے "صليت

مع النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها".

جمہور کہتے ہیں کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دال ہیں، مثلاً:

(۱) حضرت علی کی حدیث باب۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہ کی روایت "قالت قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: من ناسر علي اثنتي عشرة ركعة في اليوم والليله دخل الجنة، اربعاً قبل الظهر

وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل الفجر".

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

(۱) ملخصاً منسوخ ترمذی ۱/۲۰۱۔ ۱، راجع ابناً، الدر المنصور: ۵۲۰/۲

(۲) مطر لہدہ المسئلہ، معارف السنن للسروری ۱۰۵/۳

جہاں تک امام شافعی اور امام احمد کی مستدل حضرت ابن عمر کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ہمہ کی سن قبلیہ کا نہیں بلکہ ایک اور نماز کا بیان ہے جسے صلوٰۃ الزوال کہتے ہیں، یہ دو نقلیں تھیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے تھے۔ (۱)

## صلوٰۃ الضحیٰ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

”عن انس بن مالک قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من صلى الضحىٰ لنتى عشرة ركعة بنى الله له قصرًا فى الجنة من ذهب“ (رواه الترمذی)

صلوٰۃ الضحیٰ ان نوافل کو کہتے ہیں جو صبح کبریٰ کے بعد زوال سے پہلے کسی وقت پڑھی جائیں جس کو اردو میں چاشت کی نماز کہتے ہیں، تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لے کر بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

البتہ اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے، بعض اسے بدعت قرار دیتے ہیں بعض سنت اور بعض مستحب۔ (۲)

حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر مؤکدہ ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی، چنانچہ ترمذی میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحىٰ حتى نقول لا بدع ويدعها حتى نقول لا يصلي“.

حضرت عائشہؓ کی روایات

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الضحیٰ کا اثبات ہے: ”عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحىٰ اربعاً ويزيد ما شاء الله“ (رواه مسلم)

اور دوسری روایت میں نفی ہے: ”عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي سبعة الضحىٰ والى لا سبحها“ (مصنف ابن ابی شیبہ)

لیکن ان دونوں روایتوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے

(۱) ملخصاً درس ترمذی: ۱۴۳/۲، وکلامی إمام الاری: ۱۱۹/۳، ونفحات التلحیح: ۲۳۱/۲

(۲) راجع لصفحة الملخص، ونفحات التلحیح: ۴۲۲/۲، وفتح الاری: ۵۵/۳

نہیں پڑھتے تھے، بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کا علم ہوا تھا لہذا نبی اپنی روایت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔ (۱)

## نماز میں تطویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات؟

”عن جابر قال: قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: أي الصلوة افضل؟ قال: طول

قوت“ (رواه الترمذی)

لفظ ”قوت“ متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبادت، صلوة، دعاء، قیام، طول قیام،

نکت، یہاں جمہور نے قیام (کھڑے ہونے) کے معنی مراد لئے ہیں۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نماز میں تطویل قیام افضل ہے یا تکثیر رکعات؟ یعنی دو رکعت تطویل

زوات کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا مختصر قراءت کے ساتھ آٹھ رکعات پڑھنا افضل ہے۔ (۲)

چنانچہ امام ابو حنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ طول قیام افضل ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر اور امام محمد کے نزدیک تکثیر رکعات افضل ہے۔

امام ابو یوسف اور امام اسحاق کے نزدیک دن میں تکثیر رکعات افضل ہے اور رات میں تطویل

نہم، البتہ اگر کسی شخص نے صلوة اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہو تو رات میں بھی تطویل قیام کے

جائے تکثیر رکعات افضل ہے۔

امام احمد نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے۔ (۳)

دلائل ائمہ

حنفیہ اور شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حضرت ابن عمر اور ان کے ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال ترمذی میں حضرت ثوبانؓ

کی روایت سے ہے فرماتے ہیں ”سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما من عبد

مسجد فمسجدة إلا رفعه الله بهادر جتو حط عنه بها خطيئة“.

(۱) موس ترمذی: ۲/۲۱۳، وکتاب فی نفعات الصلح: ۲/۴۲۲، والدر المنضرد: ۲/۵۳۰

(۲) مرآة المطالع: ۲/۲۶۱

(۳) جامع، المجموع شرح المہذب: ۳/۲۶۷، وشرح مسلم للنووی: ۱/۱۹۱، و معارف السنن: ۳/۳۸۰

لیکن اول تو یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ کی روایت پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد لی

جاسکتی ہے۔ (۱)

## رکعات تراویح کتنی ہیں؟

تراویح سنت مؤکدہ ہے، ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم ہیں

رکعات ہیں۔

البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت میں چھتیس اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہوری کے مطابق ہے۔

پھر اکتالیس والی روایت میں بھی تین رکعتیں وتر کی اور دو نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں اس لئے روایتیں دو ہی ہوں گی ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی۔ (۲)

پھر ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات تراویح پڑھنے کا تھا لیکن وہ ہر ترویج کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھادیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ رکعتیں زیادہ ہو گئیں، اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح بیس تھیں، گویا تراویح کی بیس رکعات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ، ان کے قبیحین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین اس سلسلہ میں جمہور امت سے اختلاف کر کے آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں۔ (۳)

غیر مقلدین کا استدلال

صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید لسی رمضان ولا لسی غیرہ علی احدى عشرة رکعة". ان کا کہنا یہ ہے کہ اس حدیث میں گیارہ رکعات پڑھنے کا ذکر ہے، اور ان میں آٹھ رکعتیں تراویح کی ہیں اور تین رکعتیں وتر کی۔

(۱) درس لرمدی ۱۳۰/۲، وایطراہناً، الدر المنصور: ۳۱۳/۲، ونفحات التلخیص: ۳۵۷/۲

(۲) ایطراہل المطالب، بنایة المحنہد ونہایة المنصد: ۱۵۲/۱

(۳) ایطراہل مطہم ودلائلہم، لحنہ الاحوذی: ۷۲/۲

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے، کیونکہ غیر رمضان کا لفظ اس میں صراحتاً مذکور ہے۔

دلائل جمہور

حضرات جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)..... مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں "کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة".

(۲)..... نیز سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت سائب بن یزیدؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں "کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب فی شہر رمضان بعشرین رکعة وکانوا یقومون بالمانین وکانوا یتوکلون علی عصیہم فی عهد عثمان من شدة القيام".

ان احادیث میں بیس رکعات تراویح پڑھنے کا ذکر ہے، اور یہ بیس رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں، اس وقت صحابہ کرامؓ کی بڑی تعداد موجود تھی، ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر کبیر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؓ اسی پر عمل کرتے چلے آئے، یہ اس کی دلیل ہے کہ بیس رکعات پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ اگر تھا صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہے، (۱) کیونکہ اگر بیس رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جان دینے والے صحابہ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیہ" میں معنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرین رکعة والوتر". یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بناء پر اس میں قوت آ جاتی ہے۔ (۲)

(۱) حضرت عائشہؓ کا ارشاد "فعلیکم بسنی وسنة الخلفاء الراشدين المہدیین" حضرت عمرؓ کے عمل کی تائید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے "لال لال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخدم المہدیین من بعدی ای بکرو عمر".

(۲) ملخص من درس ترمذی: ۵۳۸/۲، صفحات السلیح: ۲۰۶/۲، راجع للتفصیل، الدر المنہود: ۵۵۹/۲۔



## رات کی نفلوں کو دو دو کر کے پڑھنا افضل ہے یا چار چار؟

”عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: صلوة اللیل مشی مشی... الخ“ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ رات میں نفل نماز کو ادا کرتے وقت دو دو رکعت کی نیت یا چار چار رکعت کی؟

چنانچہ جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعت کر کے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔ (۱)

### دلائل فقہاء

جمہور اور حضرات صاحبین کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال صحیحین میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتی ہیں ”ما کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيدي رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً لاتصال عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً لاتصال عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً“ (اللفظ للبخاری)۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار چار رکعتیں آپ دو دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن مسعود کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں ”من صلى أربعاً بتسليمة بالليل عدلن بقيام ليلة القدر“۔

۱۔ والراہی الصحیح فی عدد رکعات التراويح للشیخ العلامة رشید احمد الکنکری، ومصابیح التراويح: (لارسی) لجمعة الإسلام محملاً، المجلد ۱، ص ۱۰۷، وفتح التراويح للشیخ المطرغی وجمعة الله.

۲۔ امام شافعی نے دن اور رات دونوں میں دو دو رکعت ادا کرنے کو افضل کہتے ہیں۔

۳۔ امام ابو حنیفہ نے نفلوں میں دو دو رکعت ادا کرنے کو افضل کہتے ہیں۔

۴۔ امام ابو حنیفہ نے دن اور رات دونوں میں چار چار رکعت ادا کرنے کو افضل کہتے ہیں۔ (الطر، لمعات التلخیص: ۱۱۲/۱)

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ "اربع قبل العشاء" پر  
مکول ہے، نہ کہ صلوٰۃ اللیل پر۔

چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک راجح ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی  
چلاور تاخرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے۔ (۱)

## مسئلہ صفات متشابہاتِ باری تعالیٰ

"عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: یُنزل اللہ تبارک  
وعالیٰ إلی السماء الدنیا کل لیلۃ... الخ" (رواہ الترمذی)

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے "نزول" یا کوئی اور ایسا فعل ثابت کیا گیا ہو جو بظاہر  
حوادث یعنی مخلوقات کی صفت ہے۔ (۲)

اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں۔

پہلا مذہب

پہلا مذہب مشبہہ کا ہے جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں  
کہ (معاذ اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کے لئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں، یہ  
مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول  
(یعنی حدیث باب) اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے، یہ مذہب بھی باطل محض ہے۔

تیسرا مذہب

تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں،  
"نزول" کے ظاہری معنی جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کے لئے "نزول" کو نصوص کی اتباع

(۱) ترمذی ۱۷۸/۲، و کذا فی تقریر بخاری: ۳۸/۲، مؤلفحات التلیح: ۳۵۹/۲

(۲) ترمذی ۱۷۸/۲، و کذا فی تقریر بخاری: ۳۸/۲، مؤلفحات التلیح: ۳۵۹/۲، و کذا فی تقریر بخاری: ۳۸/۲، مؤلفحات التلیح: ۳۵۹/۲، و کذا فی تقریر بخاری: ۳۸/۲، مؤلفحات التلیح: ۳۵۹/۲

کرتے ہوئے ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنی مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا، اور اس میں غور و خوض نہیں کیا جائے گا، ان حضرات کو "مفتوحہ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

چوتھا مذہب

چوتھا مذہب مشکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہر مفہوم ہرگز مراد نہیں، کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً "نزول" سے مراد "نزل رحمہ" یا "نزل ملائکہ" ہے، ان حضرات کو "مؤلولہ" کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لفظ اور استعمال بے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دور از کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔ (۱)

مذہب راجح

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذاہب تو باطل ہیں، اور علماء اہل حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان "تفویض" اور "تاویل" کا اختلاف جاری رہا ہے، محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور مشکلمین کا تاویل کی طرف، اور بعض محدثین نے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کر لی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔ (۲)

☆☆☆

باب الوتر

وتر واجب ہے یا سنت؟

"عن علیؑ قال: الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله

(۱) والتمصيل فی معارف السنن ۱/۱۳۰، وفتح الملہم ۱/۱۶۶، من مہم لارول الرب مبارک وعلانی جوہرہ علی القائلین بالحبہ ولسبہ وعرہم من الممرلہ و الموارح

(۲) ملخصات مدرس لرمہی ۱/۱۸۱، وکلیفی إمام الہاری ۳/۳۱۳، وبعثات المنلیح ۲/۶۷۷، وکلیفی فتح الملہم

۲/۶۷۷، کتاب الفکر، سالہ صفت اللہ تعالیٰ المنشاہ

صلی اللہ علیہ وسلم، قال: إن الله وتر يحب الوتر فأوتروا یا اهل القرآن“ (رواه الترمذی)

صلوة وتر کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے یا سنت؟

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک وتر واجب نہیں، محض سنت ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔ (۱)

## دلائل احناف

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... ابو داؤد میں معروف روایت ہے ”عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال سمعت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا، الوتر حق لمن لم

يوتر فليس منا، الوتر حق لمن لم يوتر فليس منا“.

اس حدیث میں وتر کے لئے ”حق“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اور لفظ ”واجب“ کے معنی میں

بکثرت استعمال ہوتا ہے اور اس حدیث میں یہی معنی مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت مرفوعہ میں

یہ الفاظ مروی ہیں ”الوتر حق واجب علی کل مسلم“.

(۲)..... دارقطنی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم: من نام عن وتره أو نسيه فليصله إذا أصبح أو ذكره“۔ اس میں نماز وتر کی قضاء کا حکم

دیا گیا ہے اور قضاء کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔ (۲)

(۳)۔ حضرت علیؓ کی حدیث باب میں ”فاوتروا یا اهل القرآن“ فرمایا گیا ہے، یہ صیغہ

امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ (۳)

## دلائل جمہور

وتر کے سنت ہونے پر حضرات جمہور کے دلائل یہ ہیں:

(۱) واسع . طهامة . ۱۳۳/۱

(۲) اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ وتر کی قضاء واجب ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے، اس لئے اس کی قضاء بھی واجب ہے، بلکہ اس کا

استدلال حدیث مذکور سے ہے جو وجوب قضاء پر مرتکب ہے۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضاء بھی نہیں بلکہ اس کوئی خاص دلیل نہیں ہے، وہی دلیل ہے جو جمہور جمہور

ترکے لئے ہے، اور احناف کی طرف سے جرات بھی وہی ہیں۔

(۳) واسع لعزیزة أدلة وجوب الوتر . فتح الملہم : ۱۳۱/۳ . أدلة وجوب الوتر و رد ما لورد علیہ من لم یوجبه .

(۱)..... پہلا استدلال حضرت علیؑ کے اس ارشاد سے ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے کہ  
 "الو تریس بحتم کصلو تکم المکتوبۃ ولکن سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم".  
 حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے، اور وجوب کے ہم  
 منکر نہیں۔

(۲)..... ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان  
 کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔  
 اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر توابعِ عشاء میں سے ہے لہذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا، دوسرے  
 پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔ (۱)

### وتر کی تعداد اور رکعات میں اختلاف فقہاء

وتر کی تعداد اور رکعات کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں  
 اور عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ دو مسلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام  
 کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ، دو مسلاموں کے  
 ساتھ تین رکعتیں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔ (۲)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں "اوتر برکعة" سے لے کر "اوتر  
 سبع" تک کے الفاظ مروی ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے دائل درج ذیل ہیں۔

(۱)..... صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں "ماکان صلوٰۃ رسول

(۱) ملخصاً موس لرمادی: ۱۸۶/۲، وکلاہی لمحات التلویح: ۲۸۵/۲، وانعام الباری: ۱۸۸/۳، ۱۹۶.

(۲) راجع للخصیص، معارف السنن: ۲۱۸/۳، وفتح الملہم: ۱۵۳/۳، القوال العلماء فی ان الوتر رکعة واحدة اور ثلاث  
 رکعات .. الخ

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدى عشرة رکعة یصلی أربعاً  
للإسجال عن حسنہن وطولہن ثم یصلی أربعاً للإسجال عن حسنہن وطولہن ثم یصلی ثلاثاً  
... الخ (اللفظ للبخاری) اس میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعتیں تہجد سے الگ پڑھا  
کرتے تھے۔

(۲)..... ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث مروی ہے "قال کان رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الترتب " سبح اسم ربک الأعلى " و " قل یا ایہا الکفرون  
" و " قل هو اللہ احد " فی رکعة رکعة "۔  
یہ احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ روایات میں "ایتار برکعة  
" سے لے کر "ایتار بثلث عشرة رکعة" بلکہ (ایتار بسبع عشرة رکعة) تک ثابت ہے، لہذا جن  
روایات میں "ایتار بتسع" یا "ایتار بأحد عشر رکعة" یا "ایتار بثلث عشرة رکعة"   
وارد ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتار سے مراد پوری صلوة اللیل ہے  
جس میں تین رکعات وتر کی ہیں، اور باقی تہجد کی، حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو  
رکعات والی احادیث میں کی ہے، وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں  
سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی۔ (۱) واللہ اعلم

وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں یا دو سلاموں کے ساتھ؟

وتر کے بارے میں ایک مسئلہ یہ بھی اختلافی ہے کہ وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ ادا کی  
جاتی ہیں یا دو سلاموں کے ساتھ؟

اس بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وتر کی تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، یہ  
حضرات دلیل پیش کرتے ہیں کہ تالیف وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر  
نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک پیچھے گذر چکا کہ ان کے یہاں وتر ایک رکعت سے لے کر سات رکعات تک

(۱) ملخصاً من مدرس ترمذی ۱۹۲/۲ و کدالی (عام الباری) ۱۹۰/۳ و صفحات التلیح: ۲۹۱/۳

جائز ہے البتہ عام طور پر وہ حضرات دو مسلمانوں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

اس بارے میں ان حضرات کے پاس کوئی صحیح یا صریح حدیث موجود نہیں ہے، اور نہ ہی یہ صحابہ کرام کا معمول رہا ہے، البتہ صحابہ کرام میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات دو مسلمانوں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے، اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا، چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے یہ عمل آنحضرت سے سیکھا ہو یا آپ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں "الوئورد کعۃ من اخر اللیل"۔ لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منفرد پڑھی جائے گی اور چونکہ تین رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں، لہذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی کہ یہ تین رکعتیں دو مسلمانوں کے ساتھ پڑھی جائیں، لہذا یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے۔

اس کے برخلاف حنفیہ "الوئورد کعۃ من اخر اللیل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے طلوع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفرد پڑھی جائے، حنفیہ کا بیان کردہ مطلب و توجیہ اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

مسلک احناف کی تائید کے دلائل

(۱)..... حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "الوئورد کعۃ من اخر اللیل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے "الوئورد کعۃ من اخر اللیل" کا مطلب وہی سمجھے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

(۲)..... حضرت عائشہؓ "اعلم الناس بوئورد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" تھیں اور ان کی روایات میں وتر کی تین رکعتوں کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو مسلمانوں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔

(۳).... نماز مغرب کو وتر النہار کہا گیا ہے اور نماز وتر کو وتر اللیل، لہذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلام واحد ثابت ہوتی ہیں۔

(۴)۔ حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک

پر متعدد روایات کو بالکل یہ چھوڑنا پڑتا ہے۔ (۱)

## قنوت فی الوتر کے بارے میں اختلافی مسائل

”قال الحسن بن علی: عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَاتٍ أَقُولُهَا فِي

فِي الْوُتْرِ، اللَّهُمَّ اهْدِنِي لِمَنْ هَدَيْتَ... إلخ“ (رواه الترمذی)

قنوت فی الوتر کے بارے میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

### مسئلہ اولیٰ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر پورے سال شروع ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں شروع ہے، باقی دنوں میں نہیں۔

جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں شروع ہے۔ (۲)

### دلائل ائمہ

شافعیہ وغیرہ کا استدلال ترمذی میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے ”إِنَّهُ كَانَ لَا يَقْنُتُ إِلَّا فِي

النَّصْفِ الْأَخْرَمِ مِنْ رَمَضَانَ“.

جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَاتٍ أَقُولُهَا فِي الْوُتْرِ... إلخ“۔ اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص

نہیں، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ

اہل قنوت سے مراد قیام بلویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر

طرز قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے)۔ (۳)

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی ۱۹۶/۲

(۲) راجع، معارف السن: ۲۳۱/۳، والنعلی الصبح: ۱۰۲/۲

(۳) دروس ترمذی ۲۰۴/۲، وکلامی نفعات النسخ: ۲۰۲/۲



## مسئلہ ثانیہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الکرکوع مشروع ہے، یہی مسلک امام مالک، سفیان ثوری، عبد اللہ بن المبارک اور امام اسحاق کا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الکرکوع مسنون مانتے ہیں، (ایک قول کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ قنوت قبل الکرکوع و بعد الکرکوع میں تخییر کے قائل ہیں)۔ (۱)

## دلائل ائمہ

شافعیہ وغیرہ کا استدلال اس مسئلہ میں بھی حضرت علیؑ ہی کے اثر سے ہے "انہ کان لا یقنت الا فی النصف الآخر من رمضان وکان یقنت بعد الکرکوع"۔

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر لیقنت قبل الکرکوع"۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے "ان ابن مسعودؓ و اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون فی الوتر قبل الکرکوع"۔

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہ رضی اللہ عنہم بھی، جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؑ کا اثر ہے، اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے، کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس میں قنوت سے مراد قیام طویل ہو، کما مر فی المسئلة السابقہ (۲)۔

## مسئلہ ثالثہ

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوت وتر کی دعاء "اللہم اهدنی لیمن ہدیت ... الخ" ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک "اللہم اناستعینک ... الخ" ہے، اور یہ اختلاف محض فضیلت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت (دعائے قنوت) کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ "اشبه بالقرآن" ہے، بلکہ علامہ سیوطیؒ نے "الاتقان" میں نقل کیا ہے کہ

(۱) انظر لہدہ المسئلة، معارف السنہ ۲۳۲/۳

(۲) درس ترمذی ۲۰۹/۲، و کلماتی لطحات التصحیح: ۷۰۰/۳

”سورۃ الطلح والکھد“ کے نام سے قرآن کریم کے دو مستقل سورتیں تھیں جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی۔  
امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہئے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ  
اکام الناس کی حد تک نہ پہنچے۔ (۱)

## قنوت فی صلوٰۃ الفجر کا حکم

”عن البراء بن عازب أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقنت في صلوٰۃ الصبح  
المغرب“ (رواه الترمذی)

قنوت فی صلوٰۃ الفجر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت پورے سال  
شروع ہے، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فقط استحباب ہے، جبکہ امام شافعیؒ اس کی مسیت کے قائل ہیں۔  
اس سلسلہ میں حنفیہ و حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوت فجر مسنون نہیں البتہ اگر  
سلاطین پر کوئی مصیبت نازل ہوگئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مسنون ہے، جسے قنوت نازلہ کہا  
جاتا ہے۔ (۲)

تذات ائمہ

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ و حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے ”لم يقنت النبي

صلى الله عليه وسلم الا شهر ألم يقنت قبله ولا بعده“.

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے ”إنما قنت رسول الله صلى الله

عليه وسلم في صلوٰۃ الصبح شهر أبدءو على رِعلٍ وذكوان“.

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز میں ایک خاص مدت

تک دعائے قنوت پڑھی ہے اور وہ بھی خاص مصیبت کی وجہ سے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے، اور لفظ

(۱) اعمدۃ القاری: ۲/۲۰۹، راجع لتفصیل المسائل المتعلقة بالقنوت، (إعلاء السنن: ۵۷/۶ - الی - ۹۳)

(۲) راجع لتفصیل هذه المسئلة، معارف السنن: ۱۸۱/۳، والتعلیل الصبح: ۱۰۳/۲، ۱۰۳/۲

”کان“ استمرار دوامی پر دلالت نہیں کرتا۔ (۱)

## قنوتِ نازلہ کس نماز میں مسنون ہے؟

”عن البراء بن عازب أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقنت في صلوة الصبح

والمغرب“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قنوتِ نازلہ صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے یا پانچوں نمازوں میں؟

حنفیہ کے نزدیک قنوتِ نازلہ صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے۔

جبکہ امام شافعی کے نزدیک پانچوں نمازوں میں مسنون ہے۔

دلائل ائمہ

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جو صلوة فجر میں قنوتِ نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں، مثلاً

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انس کی روایت ہے ”إنما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في

صلوة الصبح شهر أيدعو علي ر علي وذكوان“ .

امام شافعی کا استدلال حضرت براء بن عازب کی حدیث باب سے ہے، جس میں فجر کے ساتھ

مغرب میں بھی قنوتِ نازلہ پڑھنے کا ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قنوتِ نازلہ کی مسنونیت فجر کے

ساتھ خاص نہیں بلکہ دوسری نمازوں میں بھی اس کا پڑھنا مسنون ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ بیشتر روایات صلوة فجر میں قنوتِ نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں،

لہذا اس نیا سے ثابت ہوگی، البتہ حدیث باب سے جو جواز ثابت ہو سکتا ہے، اس کے ہم منکر نہیں۔ (۲)

## نقض وتر کا مسئلہ

”عن طلق بن علي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا وتران

في ليلة“ (رواه الترمذي)

یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی

(۱) ملخصاً درس ترمذی: ۲/۱۵۰ و کلامی لفحات التلخیص: ۲/۴۰۳ .

(۲) درس ترمذی: ۲/۱۵۳

ہلی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کر لے اور سو جائے پھر آغوش میں بیدار ہو کہ تہجد پڑھے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقض وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کے لئے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بیعت لقل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ مل کر شفع بن جائے گی اور رات کے شروع میں پڑھا ہو اور منقوض ہو جائے گا، لہذا ایسے شخص کو ملاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔

ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وتراً" سے ہے، اور اس معاملہ میں ان کا مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقض وتر کے قائل تھے۔

لیکن جمہور اس نقض وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "لا وتران فی لیلۃ" جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے، اور "اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وتراً" کے امر کو یہ حضرات اکتاہ پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزیؒ نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستحب کیا ہے (غالباً) "اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وتراً" کی روشنی میں (۱) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں، یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی اس رائے کی تردید فرمائی، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو دو ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ (۲) واللہ اعلم

(۱) لیل الاصلحہ المحترم رشیدنا عرف السبلی، دامت برکاتہم العالیۃ.

(۲) ملخصاً من موس لرمادی، ۲ / ۲۱۰، وکتابی کشف الباری، کتاب المظاہری، ص: ۳۹۰.

## سواری پر نماز وتر پڑھنے کا حکم

”عن سعید بن یسار قال: كنت مع ابن عمر في سفر فتخلفت عنه فقال ابن كثر؟ فقلت اوترث، فقال اليس لك في رسول الله اُسوة حسنة؟ رایت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یوتر علی راحلته“ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وتر علی الراحلہ یعنی سواری پر وتر پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ وتر علی الراحلہ کو جائز قرار دیتے ہیں، اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر علی الراحلہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے، کیونکہ صلوٰۃ وتر واجب ہے لہذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی ایک دوسری روایت ہے، جو طحاوی میں مذکور ہے ”عن ابن عمرؓ انه كان يصلي على راحلته ويوتر على الارض ويزعم ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان يفعل كذلك“۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات (یعنی حدیث باب اور حنفیہ کی مستدل حدیث) میں تعارض ہو جاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیل ہے (چنانچہ صلوٰۃ اللیل پر وتر کا اطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے) اور تہجد علی الراحلہ بالاتفاق جائز ہے۔ اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو ”اذا تعارضت ما ساقطا“ پر عمل ہوگا اور قیاس کی طرف رجوع ہوگا۔

(دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ تعارض کے پائے جانے کی صورت میں اوفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی) جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے، چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحلہ بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راحلہ پر نماز نہ صرف قیام سے بلکہ استقبال قبلہ اور بیٹھنے کی ایست مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے۔ (۱)

باب الجمعة

جمعہ کے دن ساعتِ اجابت کی تعیین

"عن انس بن مالک عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: التمسوا الساعة التي تُرجى في يوم الجمعة بعد العصر إلى غيوبة الشمس" (رواه الترمذي)

جمعہ کے دن ساعتِ اجابت (قبولیت کی گھڑی) کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی۔

جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے۔ پھر خود جمہور میں اس کی تعیین وعدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے، اس بارے میں تقریباً پینتالیس اقوال ہیں، ان پینتالیس اقوال میں سے گیارہ مشہور ہیں اور دو اشہر ہیں۔ (۱)

۱- قول اول یہ ہے کہ یہ ساعت نماز عصر کے بعد سے لے کر غروب آفتاب تک کا وقت ہے۔ اس قول کو امام ابوحنیفہ اور امام احمد نے اختیار کیا ہے۔

۲- قول ثانی یہ ہے کہ جس وقت امام خطبہ کے لئے منبر پر جائے اس وقت سے لے کر نماز کے ختم ہونے تک جو وقت ہوتا ہے یہی ساعتِ اجابت ہے۔ اسی قول کو شافعیہ نے اختیار کیا ہے۔

دلائل ائمہ

قول اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انس کی حدیث باب ہے۔ اور قول ثانی کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابوموسیٰ اشعری کی روایت ہے "عن ابی بردة ابن لبس موسیٰ الأشعری قال قال لی عبد اللہ بن عمر اسمعت اباک یحدث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شأن ساعة الجمعة؟ قال قلت نعم اسمعته یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ہی بین ما ان یجلس الإمام إلی ان تقضى الصلوة"۔

بہر حال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، لیکن اکثر

(۱) جامع للتفہیم، معارف البین: ۳/۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، وعمدة القاری: ۳/۳۲۷

حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں، چنانچہ شافعیہ نے مسلم کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حنفیہ اور حنبلیہ نے ترمذی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ (۱)

بہر حال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعاء و ذکر کا اہتمام ہونا چاہئے، ساتھ ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبہ سے لے کر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعاء ہو اس کا اہتمام کر لینا چاہئے۔ (۲)

## غسل جمعہ کا حکم

”عن ابن عمرؓ انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من أتى الجمعة فليغتسل“ (رواه الترمذی)

جمعہ کے دن غسل کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، مسیت جمہور سلف و خلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔

البتہ ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔ (۳)

دلائل فقہاء

قائلین وجوب غسل حدیث باب میں ”فلیغتسل“ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں۔ نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم (اللفظ للبخاری)۔ جبکہ جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱).... ترمذی میں حضرت سرہ بن جندبؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من توضأ يوم الجمعة لبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل“۔

(۲) حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جمہور کا استدلال ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت

(۱) راجع لفصل الدلائل، معارف السنن: ۳۰۹/۴، ۳۱۰/۴

(۲) انظر لهذا التفصيل، نوس ترمذی: ۲۲۷/۲، والذکر المنصرد: ۳۰۱/۲، ولفحات الطبع: ۴۵۸/۲، راجع

لمربدا لالوال فی هذه المسئلة، فتح الباری: ۳۳۸/۲

(۳) راجع للسط، معارف السنن: ۳۲۰/۳، وشرح مسلم للنووی: ۲۷۹/۱

ہو رہا ہے " قال بینما عمر بن الخطاب یخطب الناس یوم الجمعة ، إذ دخل عثمان بن عفان لعرض بہ عمر فقال: ما بال رجال یتأخرون بعد النداء فقال عثمان: یا امیر المؤمنین ما زدت حین سمعت النداء أن تروضات ثم أقلت فقال عمر: والوضوء أيضاً، ألم تسمعوا رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول إذا جاء أحدکم إلى الجمعة فلیغتسل "۔

وہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمان غنیؓ کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے۔ "وإذلیس فلیس"۔

قائلین وجوب کے دلائل کا جواب

جہاں تک قائلین وجوب غسل کے دلائل کا تعلق ہے، ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہو گیا تو حکم بھی ختم ہو گیا۔

اور وہ عارض یہ تھا کہ ابتدائے اسلام میں چونکہ حضرات صحابہ کرامؓ محنت اور مشقت کے کام کیا کرتے تھے پھر ان کا لباس بھی نہایت معمولی اور موٹا ہوتا تھا اور مسجد چھوٹی تھی، چھت بہت قریب تھی، اس لئے گرمی کی شدت میں جب پسینہ آتا تھا تو وہ ایذا اور تکلیف کا باعث بنتا تھا اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یا آیتھا الناس إذا کان هذا الیوم فاغتسلوا ولیمس أحدکم أفضل ما یجد من دهنه رطبه... الخ"۔

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں صیغہ امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استجاب پر محمول ہے۔ (۱)

غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے یا یوم جمعہ کے لئے؟

"عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إذا جاء أحدکم الجمعة

للیغتسل" (رواه الترمذی)

یہاں ایک بحث یہ بھی ہوتی ہے کہ غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے سنت ہے یا یوم جمعہ کے لئے سنت

ہے؟

(۱) ملخصاً من درس لرمذی: ۲/۲۲۹، ونفحات الصلح: ۲/۳۰۷، وانظر أيضاً، فتح الملهم: ۳/۲۹۰،

سحلاب العلماء فی وجوب الغسل یوم الجمعة وفرضته وسنته.



چنانچہ امام محمد، حسن بن زیاد اور داؤد ظاہری یوم جمعہ کے لئے اس کو سنت کہتے ہیں اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم"۔ نیز یوم جمعہ چونکہ سید الايام ہے اس لئے بھی غسل یوم جمعہ کے لئے ہونا چاہئے۔

لیکن جمہور کے نزدیک غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے سنت ہے، (۱) چنانچہ حدیث باب "إذا جاء أحدکم الجمعة فلیغتسل" سے متبادر یہی ہے کہ صلوٰۃ جمعہ ہی کے واسطے غسل کے لئے کہا جا رہا ہے۔ چونکہ طہارت کا تعلق صلوٰۃ سے ہے اس لئے کہا جائے گا کہ "غسل یوم الجمعة واجب" میں تاکید غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہوگی نہ کہ نفس یوم کے لئے اور اس یوم کی سیادت اور شرافت بھی صلوٰۃ جمعہ ہی کی وجہ سے ہے، اس لئے راجح اور احوط یہی ہے کہ غسل کو صلوٰۃ جمعہ کے لئے سنت قرار دیا جائے۔

### ثمرہ اختلاف

ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ مثلاً ایک شخص نے صبح کو غسل کر لیا، اس کے بعد اس کو حدث لاحق ہو گیا اور پھر وضو کر کے نماز جمعہ ادا کی تو جمہور کے یہاں اس کا یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کا نہ ہوگا اور اس سے سنت ادا نہ ہوگی، لیکن جو حضرات غسل کو یوم جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ سنت ادا ہو جائیگی، یہ ذہن میں رہے کہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے غسل کے مسنون ہونے کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ اسی غسل میں کئے جانے والے وضو سے نماز ادا کی جائے، درمیان میں حدث پیش نہ آئے۔ (۲)

### کتنی دور سے نماز جمعہ کے لئے آنا واجب ہے؟

"عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الجمعة علی من آواہ اللیل الی اہلہ... إلخ" (رواہ الترمذی)

جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ

(۱) راجع، السامیۃ: ۱/۳۳۰

(۲) انظر لهذا المسئلة، لمحات السلیح: ۲/۳۰۸، وفتح الملہم: ۳/۲۹۲، احتلال للہاء الحنبلۃ فی ان المسلم

یوم الجمعة للصلاة أم للیوم؟

کے لئے آکر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں، بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسف کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہ کی روایت مروی فی الباب سے ہے "الجمعة علی من آواہ اللیل الی اہلہ"۔

امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذان جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فناء میں، فناء سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فناء کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوتی ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔ (۱)

صحیح بات یہ ہے کہ اس بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی صریح حدیث منقول نہیں ہے، البتہ حنفیہ نے آیات قرآنی اور متعدد احادیث صحیحہ کو سامنے رکھ کر یہ قول اختیار کیا ہے۔ (۲) واللہ اعلم

## جمعہ فی القریٰ کا مسئلہ

حضرات ائمہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ گاؤں اور دیہات میں جمعہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ کے لئے معر یعنی شہر یا قریہ کبیرہ شرط ہے، اور دیہات وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔

جبکہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک جمعہ کے لئے معر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے۔

قائلین جواز کے دلائل

(۱)..... قائلین جواز کا پہلا استدلال آیت قرآنی "اذنودی للصلوٰۃ من یوم الجمعة لاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع" میں "فاسعوا" کے عموم سے ہے جس میں معر اور غیر معر کی کوئی تفصیل نہیں۔

(۱) درس ترمذی: ۲/۲۳۱

(۲) معالم الہاری: ۳/۸۲

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں "سعی الی الجمعة" کو نداء یعنی اذان کی آواز پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نداء کہاں ہوئی چاہتے کہاں نہیں؟ اور قریہ میں جب نداء نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔

(۲)..... ان کا دوسرا استدلال ابو داؤد و طبرہ میں حضرت ابن عباس کی معروف روایت سے ہے، فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت فی الإسلام بعد جمعة جمعت فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة لجمعة جمعت بجوالی (علی وزن فعالی) لقریہ من لری البحرين... الخ"۔ اس میں جوالی کو قریہ (گاؤں) قرار دیا گیا ہے، معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف کے لئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ بالاتفاق شہر ہیں، اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے۔

تاکلیفین عدم جواز کے دلائل

(۱)..... تاکلیفین عدم جواز کی ایک دلیل یہ ہے کہ صحیح روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا، پھر اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اس کی وجہ بجز اس کے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کے لئے معسر شرط ہے۔

(۲)..... صحیح بخاری میں حضرت عائشہ کی معروف روایت ہے "قالت كان الناس يبتابون الجمعة من منازلهم والعوالي (۱)... الخ"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل "عوالي" باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کے لئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے، اگر چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کے لئے باریاں مقرر کر کے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ "عوالي" ہی میں جمعہ قائم کر سکتے تھے۔

(۳)..... مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی کا اثر مروی ہے "لا تشریق ولا جمعة الا فی مصر جامع"۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے، لیکن غیر مدرك بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں

(۱) العوالي جمع العالیہ وہی مواضع ولری للرب مدينة النبی صلی اللہ علیہ وسلم من جهة الشرق من مین الی لمانیہ امال مولال اولها من اربعة امال (حاشیہ البخاری: ۱/۱۲۳)

ہے۔ (۱)

## نماز جمعہ کے وقت میں اختلاف فقہاء

”عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حين

نعل الشمس“ (رواه الترمذی)

جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے متصل بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم

بعد نماز پڑھ لیتے تھے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے۔

ابنہ امام احمد اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے، ان کے

زودیک نحوۃ کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ (۲)

والا ائمه

امام احمد کا استدلال ترمذی میں حضرت سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے ”ما کنا نصلی

فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نقیل الا بعد الجمعة“.

وجہ استدلال یہ ہے کہ ”غدا“ عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور

زوال سے پہلے کھایا جائے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرام زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ

سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازماً زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ ”غدا“ لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کے لئے آتا ہے

لیکن اگر کوئی شخص دوپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی تو سعا بلکہ عرفاً ”غدا“ کا اطلاق ہوتا ہے،

اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا: ”ہلموا الی العشاء

البارک“۔ اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوع آفتاب کے بعد کھائی جاسکتی

ہے۔

امام احمد کے استدلال کے بالقابل امام بخاری نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا

(۱) وتفصیل فی دوس ترمذی: ۲/۲۳۲، وانعام الباری: ۳/۶۵، ولفحات النلیح: ۲/۷۳۔

(۲) راجع لتفصیل هذه المسئلة، فتح الباری: ۲/۳۸۷، ومعارف السنن: ۳/۳۵۵، ۳/۳۵۴۔

ہے، جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا إلى هيتهم". اس میں جمعہ کے لئے "روح" سے تعبیر کیا گیا، اور لفظ "روح" زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔ (۱)

## جمعہ کے دونوں خطبے واجب ہیں یا ایک؟

"عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب يوم الجمعة ثم يجلس ثم يقوم فيخطب، قال: مثل ما يفعلون اليوم" (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جمعہ کے دونوں خطبے واجب ہیں یا ایک؟ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبے واجب ہیں، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپ دو خطبے پڑھتے تھے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک ایک خطبہ واجب ہے، یہ حضرات قرآن کریم کی آیت "فاسعوا إلى ذكر الله" سے استدلال کرتے ہیں، لہذا خطبہ صرف ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے، اور ذکر اللہ کا مقصد صرف ایک خطبہ سے حاصل ہوتا ہے۔

جہاں تک حدیث باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کا ذکر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے، جب تک کہ اس کے خلاف پر نگیر نہ ہو اور یہاں نگیر ثابت نہیں۔

## دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنے کی شرعی حیثیت

جمعہ کے دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنے کی حیثیت میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان جلوس واجب ہے، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہ مذکور ہے کہ آپ دونوں خطبوں کے درمیان جلوس فرمایا کرتے تھے۔

لیکن اس کا جواب پچھلے مسئلے میں گذر چکا کہ مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے۔

اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا مسنون ہے، واجب نہیں، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا ایک اثر ہے کہ وہ ایک ہی قیام سے دونوں خطبے پڑھتے تھے۔

(۱) والتطهیل فی درس ترمذی: ۲۴۰/۲، والفر المصنوع: ۳۲۵/۲، ونفحات العلیح: ۷۷۳/۲

نیز یہ ایک ایسا جلوس ہے جس میں کوئی ذکر مشروع نہیں ہے اور ایسی چیز واجب نہیں ہو سکتی جس میں کوئی ذکر نہ ہو۔ (۱) واللہ اعلم

## دورانِ خطبہ تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم

”عن جابر بن عبد اللہؓ بینما النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعة إذ جاء رجل فقال للنبی صلی اللہ علیہ وسلم: أصليت؟ قال لا: قال: فقم فاركع“ (رواه الترمذی)

جمعہ کے دن خطبہ شروع ہونے کے بعد مسجد میں آنے والے شخص کے لئے تحیۃ المسجد (دوگانہ) پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر خطبہ جمعہ کے دوران آنے والا شخص خطبہ کے دوران ہی تحیۃ المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے۔

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور فقہاء کوفہ یہ کہتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں، جمہور صحابہ و تابعین کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... قرآن کریم کی آیت ہے ”وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا“ حضرات حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ آیت قراءت خلف الامام کے متعلق نازل ہوئی ہے البتہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے جبکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف خطبہ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں، تو پھر وہ کیسے خطبے کے دوران نماز کی اجازت دیتے ہیں۔ بہر حال ہر صورت میں اس آیت کی رو سے خطبہ کے دوران خاموشی اختیار کرنا اور خطبہ سننا واجب ہے اور ظاہر ہے کہ نماز پڑھنے کے ساتھ یہ ممکن نہیں۔

(۲).... ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے ”إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سال: فمن قال يوم الجمعة والإمام يخطب "انصت" فقد لقا". آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) راجع لہذا المسئلة . فتح الملہم : ۳ / ۳۲۱ ، باب ذکر العظمتین لیل الصلاة وما لبھما من الجلوس .

(۲) معارف السن : ۳ / ۲۶۷

خطبہ کے دوران امر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے، حالانکہ امر بالمعروف فرض ہے، اور تحیۃ المسجد مستحب ہے، لہذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

(۳)..... معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے "قال: سمعتُ النبی

صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا دخل أحدكم المسجد والإمام علی المنبر فلا صلوٰۃ ولا کلام حتی یفرغ الإمام".

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کے لئے منبر پر تشریف فرماتے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیم بن ہدیہ الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے (۱) مسجد میں داخل ہوئے آپؐ نے ان کے فقر و فاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپؐ خاموش رہے، اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپؐ نے صحابہ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرام نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اول تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا، دوسرے یہ کہ حضرت سلیمؓ کے آنے کے وقت آپؐ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "جاء سلیم الغطفانی یوم الجمعة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر". اور یہ معلوم ہے کہ آپؐ ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے، لہذا بیٹھنے کا مطلب یہی ہے کہ آپؐ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا ایک اور استدلال

اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی ایک قوی روایت ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یخطب إذا جاء أحدکم والإمام یخطب أولہم فلیصل رکعتین (اللفظ للبخاری) یہ حدیث قوی ہے، اور اس میں حضرت

(۱) چنانچہ ترمذی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "إن رجلاً جاء یوم الجمعة لی ہینہ ہذا راوی ہینہ ہذا علی المنبر".

ملک کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث آیت قرآنی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، اب اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”والإمام یخطب“ سے مراد ”یرید الإمام أن یخطب“ یا ”کاد الإمام أن یخطب“ ہے، اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نبوی کئی وجوہ سے راجح ہے۔

روایات نبوی کی وجوہ ترجیح

(۱)..... روایات نبوی ایک تو اس بناء پر راجح ہیں کہ محرم اور صیح میں تعارض کے وقت محرم کو ترجیح

ہوتی ہے۔

(۲)..... دوسرے اس لئے کہ روایات نبوی مؤید بالقرآن ہیں۔

(۳)..... تیسرے اس لئے کہ روایات نبوی مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

(۴)..... چوتھے اس لئے کہ روایات نبوی مؤید بحال صحابہ و التابعین ہیں۔ (۱)

## دورانِ خطبہ کلام کا حکم

”عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من قال یوم الجمعة

والإمام یخطب: ”انصت“ فقد لفا“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ خطبہ کے دوران کلام کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ ائمہ اربعہ کے نزدیک خطبہ کے دوران کلام جائز نہیں، ان کا استدلال حدیث باب سے

ہے۔

البتہ امام شافعی کے قول جدید میں جواز ہے، اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات

سے ہے جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کلام ثابت ہے مثلاً ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلم

سلبک العطفانی حین لم یرکع“.

(۱) راجع لسزید الطھیل، درس ترمذی: ۲/۲۳۶-۲۳۷، وایام الباری: ۳/۱۱۱، والبر المنضود: ۲/۳۳۱.

رمحات الطھیح: ۲/۳۳۷، وایام الباری: ۳/۳۳۱، باب العجبة والإمام یخطب.



پھر خفیہ کے نزدیک سامعین یعنی خطبہ سننے والوں کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت کلام کر سکتا ہے۔ (۱)

خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کا حکم

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں، چنانچہ جمہور اسی کے قائل ہیں۔

البتہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ رد سلام اور تشمیت عاٹس (چھینک کا جواب دینے) کے قائل ہیں، ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ رد سلام واجب اور تشمیت عاٹس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہذا ان کے ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال روایت باب سے ہے "مَنْ قَالَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ: "انصتْ" فَقَدْ لَغَا" اس کے علاوہ امر بالانصات (یعنی خاموش ہونے کا امر) امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے واجب ہونا چاہئے تھا، جب اسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو رد سلام اور تشمیت عاٹس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (۲)

خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام کا حکم

"عن انس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يتكلم بالحاجة إذا نزل عن المنبر" (رواه الترمذي)

خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام و کلام جائز نہیں۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "هذا حديث لا نعرفه إلا من

حدیث جسریر بن حازم". پھر امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر

بن حازم کو وہم ہو گیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی "أقيمت الصلاة فآخدر رجل بيد النبي صلى الله

(۱) درس ترمذی ۲۰/۲۵۳ و کلمات الدر المنصور: ۲۳۹/۲

(۲) درس ترمذی لنسج الإسلام المفسر محمد بن محمد بن العطار. مطابع المال ۲۵۳/۲۰

علیہ وسلم لما زال بکلمہ حتی نعس بعض القوم". اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا، جریر بن حازم کو وہم ہو گیا اور اسے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور پر نقل کر دیا۔ (۱) واللہ اعلم

## جمعہ کی سنن قبلیہ اور بعدیہ کتنی ہیں؟

"عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یصلی بعد الجمعة رکعتین" (دراہ

ترمذی)

جمعہ کی سنن قبلیہ اور بعدیہ دونوں میں کلام ہے۔

### سنن قبلیہ

جہاں تک سنن قبلیہ کا تعلق ہے۔

خفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں، اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں۔  
البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی الظہر عندہ۔ (۲)

### سنن قبلیہ کا ثبوت

بہر حال جمعہ کے سنن قبلیہ کی مسیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہ نے جمعہ کی سنن قبلیہ کا بالکل انکار کیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابہ کرام سے جو سنن قبلیہ ثابت ہیں، ان کو وہ مطلقاً زائل پر محمول کرتے ہیں)، بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے لئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کو کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا، مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرؓ مروی ہے کہ "قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا خرج یوم الجمعة فقعده علی المنبر اذن ہلال". اس میں "قعده علی المنبر" پر فاء داخل ہے، جو ترتیب بلا تراخی کے لئے آتی نہیں کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کے لئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے۔

(۱) ملخصاً درس ترمذی: ۲/۲۵۷، راجع اہذا لہذا المسئلة، الدر المنثور: ۲/۳۳۳

(۲) راجع لطھیل ملہ المسئلة، معارف السنن: ۳/۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۴

لیکن علامہ ابن تیمیہ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔

اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرکع قبل الجمعة اربعاً لایفصل فی شیء منہن"۔

یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، لیکن صحابہ کرام کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ امام ترمذی نے حضرت عبداللہ بن مسعود کے بارے میں نقل کیا ہے "انہ کان یصلی قبل الجمعة اربعاً وبعدها اربعاً"۔

اسی طرح امام طحاوی نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمر سے یہ روایت نقل کی ہے "من کان مصلیاً للصل قبل الجمعة وبعدها اربعاً"۔ یہ روایت بھی اگرچہ ضعیف ہے، لیکن تائید کے لئے بہر حال کافی ہے۔

بہر حال ان روایات و آثار کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی روایت قبلیہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں، علاوہ ازیں ظہر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں۔

ایک وضاحت

مذکورہ بالا روایات جس طرح علامہ ابن تیمیہ کے خلاف حجت ہیں اسی طرح شوافع کے خلاف بھی حجت ہیں کہ سنن قبلیہ چار ہیں دو نہیں۔ (۱)

سنن بعدیہ میں اختلاف

اور جمعہ کی سنن بعدیہ میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ اس کے بارے میں تین مذاہب منقول ہیں:

پہلا مذہب

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں۔

(۱) درس ترمذی: ۲۵۸/۲، وفتح الملہم: ۳۱۳/۳، اختلاف العلماء فی مشروعۃ النافلة الرجاء قبل الجمعة.

ابن طریحہ کا استدلال "طریحہ ابن عمر کی مرفوع حدیث ہاں سے ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یصلی بعد الجمعة رکعتین".

اور اہل ہب

امام ابو طیبہ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں۔  
ان کی دلیل ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث صحیح ہے "فین کان منکم مصلیاً بعد الجمعة للمصل اربعاً".  
لیزان کا استدلال حضرت ابن مسعود کے نقل سے بھی ہے "انه کان یصلی لیل الجمعة اربعاً بعدما اربعاً".

تیسرا اہل ہب

اور صاحب "کنز" کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں مسنون ہیں۔  
ان کا استدلال ترمذی میں حضرت عطاء کی روایت سے ہے "قال رایت ابن عمر یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم صلی بعد ذلك اربعاً".  
لیزان ترمذی نے حضرت علیؑ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ "انه امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم اربعاً".

ملٹی بہ قول

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلبیؒ نے "مدیۃ المصلی" کی شرح میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے کہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایات میں قطع ہو جاتی ہے۔

جمعہ کی سنن بعد یہ کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی؟

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں، اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؑ اور حضرت

ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید ہے۔ (۱)

ایک رکعت بھی نہ ملنے کی صورت میں جمعہ ادا ہو جائے گا یا نہیں؟

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أدرك من الصلوٰۃ رکعة

فقد أدرك الصلوٰۃ“ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہوا تو

اس کا کیا حکم ہے؟

ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہوا

تو اس پر نماز ظہر واجب ہے، لہذا وہ بغیر استیناف کے چار رکعتیں بطور ظہر پڑھے گا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدۂ اخیرہ میں سلام سے پہلے شریک ہو گیا

تو وہ دو ہی رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت بھی

نہیں ملی اس کو گویا نمازی نہیں ملی) اور نسائی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے، چنانچہ

ارشاد ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أدرك من صلوٰۃ الجمعة فقد أدرك“.

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت

نہیں۔

شیخین کا استدلال بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری مرفوع روایت سے ہے، جس میں

ارشاد ہے ”إذا أتيتم الصلوٰۃ فعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا“ کہ جب

تم نماز کے لئے آؤ تو تم پر سکون لازم ہے پس جتنی نماز پالو اس کو پڑھ لو اور جو تم سے چھوٹ جائے اس

کو پورا کر لو، اس حدیث میں عوم ہے کہ نماز پوری ہونے سے پہلے پہلے جو چھوٹ جائے اس کو پورا کر لو، پس

اگر تشہد بھی مل جائے گا تو نماز کا پانے والا کہلائے گا، بلکہ سلام سے پہلے بھی اگر شریک ہو گیا تو نماز مل جائے

گی، نیز اس حدیث میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل اور تخصیص نہیں۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کا ارشاد ہے فرماتے ہیں "مَنْ اَدْرَكَ

الشَّهْدَ فَقَدْ اَدْرَكَ الصَّلَاةَ" (۱)

## جمعہ کے دن سفر کرنے کا حکم

"عن ابن عباس قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة في سرية

لوافق ذلك يوم الجمعة... الخ" (رواه الترمذي)

جمعہ کے دن سفر کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلا کراہت جائز ہے خواہ اسے نماز جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہو ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی ادائیگی سے قبل سفر پر جانا مکروہ تحریمی ہے۔

لیکن امام احمد کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد، ان کے مسلک کی تائید حضرت عائشہ کی ایک روایت موقوفہ سے ہوتی ہے "قالت: إذا أدر كنت ليلة الجمعة فلا تخرج حتى تصلي الجمعة" (مصنف ابن ابی شیبہ: ۱۰۶/۲)

جبکہ حدیث باب ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر کے اثر سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے "عن الأسود بن قيس عن ابيه قال قال عمر: الجمعة لا تمنع من السفر" (۲)

☆☆☆

(۱) درس ترمذی بطبر: ۲/۳۶۱، وکلامی الترمذی المنصور: ۲/۳۳۳

## باب العیدین

## صلوٰۃ العیدین کا حکم

صلوٰۃ العیدین کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز عید واجب ہے، فقہاء احناف نے اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے، اور صاحبینؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک نماز عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، اور بعض شوافع کا مسلک بھی یہی ہے۔ (۱)

## دلائل وجوب

قرآن و حدیث سے وجوب نماز عید کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ:

(۱)..... قرآن کریم کی آیت ہے "لصل لربک وانحر"۔ اس آیت میں تفسیر مشہور کے

مطابق "صل" سے مراد "صل صلوٰۃ العید" ہے۔

(۲)..... بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد "ولتکبروا اللہ علی ما ہدکم" کا

مصدق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانتا ہے۔

(۳)..... احادیث میں تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز پر

مواظبت من غیر ترک فرمائی، مثلاً نسائی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج یوم الفطر ویوم الاضحیٰ الی المصلیٰ لیصلیٰ بالناس... الخ"۔

(۴)..... عہد صحابہ سے لے کر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے۔ (۲)

(۱) راجع . معارف السن: ۳۲۷/۳، والمصنی لابن قدامة: ۱۱۱/۲

(۲) راجع لهذه المسئلة، درس لرملى: ۲۶۳/۲، والدر المنقود: ۳۵۱/۲، ولفحات التلیح: ۷۸۳/۲، وفتح

المطہم: ۳۵۸/۳، اختلاف الامة فی حکم صلوٰۃ العیدین: هل هی واجبة اوسنة مؤکدة؟

## عید و جمعہ کا ایک دن میں جمع ہونے کی صورت میں جمعہ پڑھنے کا حکم

”عن النعمان بن بشیر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في العيدين وفي الجمعة ب”سبح اسم ربك الأعلى“، وهل لتناك حديث الغاشية، ربما اجتمع في يوم واحد فيقرأ بهما“ (رواه الترمذي)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البتہ علامہ ابن تہامہ اپنی کتاب ”المغنی“ میں لکھتے ہیں کہ اگر عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جن لوگوں نے نماز عید میں شرکت کی ہوگی ان سب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے ساقط نہ ہوگا، نیز وہ نقل کرتے ہیں کہ امام شافعی، ابراہیم نخعی اور امام اوزاعی اس قول کے قائل ہیں، جبکہ بعض حضرات نے اس قول کو حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، ابن عمر، ابن عباس وغیرہم رضوان اللہ علیہم اجمعین کی طرف منسوب کیا ہے۔ (۱)

نیز شرح المہذب میں امام شافعی کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں اہل بوادی سے جمعہ ساقط ہو جائے گا، البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا، امام شافعی کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے۔ (۲)

قالین سقوط جمعہ کا استدلال حضرت عثمان کے واقعہ سے ہے، حضرت ابو عبید فرماتے ہیں ”لم يهدت مع عثمان بن عفان و كان ذلك يوم الجمعة فصلی قبل الخطبة ثم خطب فقال يا أيها الناس: إن هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عيدان فمن أحب أن ينتظر الجمعة من أهل العوالي فلينظر من أحب أن يرجع فقد اذنت له“۔

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل عوالی پر بعد منازل اور اہل قرئی ہونے کی وجہ سے جمعہ واجب نہیں تھا، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمان نے رخصت کا اختیار صرف اہل عوالی کو دیا تھا۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے، لہذا اس کے سقوط کے لئے بھی دلیل قطعی کی ضرورت

(۱) المسلس لابن قدامة: ۲/۲۲۲

(۲) التلخیص للمصنفین: ۵/۸، معارف السنن: ۳/۳۱۱



ہوگی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح و صریح خبر مرفوع موجود نہیں ہے۔ چنانچہ کوئی دلیل قطعی موجود ہو لہذا جمعہ کے سقوط کا اعتبار کر کے کتاب اللہ، اخبار متواترہ اور اجماع کی مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ (۱) واللہ اعلم

## عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں؟

”عن کثیر بن عبد اللہ عن ابیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کبر فی

العیدین ، فی الاولی سبعا قبل القراءة و فی الآخرة خمساً قبل القراءة“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں؟

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریرہ کے سوا) اور

پانچ دوسری رکعت میں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریرہ کے سوا) اور پانچ

دوسری رکعت میں، اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قراءت سے پہلے ہوں

گی۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے اور تین

دوسری رکعت میں قراءت کے بعد۔ (۲)

مستدلاتِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، البتہ اس میں امام شافعیؒ ”فی الاولی سبعا“ کے

الفاظ کو تمام تزکبیرات زوائد پر محمول کرتے ہیں، اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان سات میں ایک

تکبیر تحریرہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہو گیا۔

حنفیہ اس حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبد اللہ پر ہے جو نہایت ضعیف

ہے۔

حنفیہ کا پہلا استدلال ابوداؤد میں محمول کی روایت سے ہے، ”قال اخبرني ابو عائشة جليسا

(۱) درس ترمذی: ۲/۲۶۸، و کلماتی الدر المنصور: ۲/۳۱۴

(۲) راجع لتفصیل المذاهب، معارف السنن: ۳/۳۳۳، و ہدایۃ المجتہد: ۱/۲۷۱، والمغنی لابن قدامة: ۲/۱۱۹،

لابی ہریرہ ان سعید بن العاص سال اباموسی الأشعری وحذیفہ بن الیمان کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر فی الاضحی والقطر؟ فقال ابو موسی کان یکبر اربعا، تکبیرۃ علی الجنائز (ای مثل تکبیرہ علی الجنائز) فقال حذیفہ: صدق، فقال ابو موسی: كذلك کنت اکبر فی البصرۃ حین کنت علیہم، قال ابو عائشۃ وانا حاضر سعید بن العاص.

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریر ہے، اور تین زوائد ہیں یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے، کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہ نے حضرت ابوموسیٰ کی تہدیت فرمائی۔

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود وغیرہما کے عمل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ (۱)

### نماز عید سے پہلے اور بعد نفل پڑھنے کا حکم

"عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوم الفطر فصلى رکعتین ثم لم یصل قبلها ولا بعدها" (رواه الترمذی)

اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلیہ ہیں نہ بعدیہ، البتہ عید سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنے میں کچھ اختلاف ہے جو حضرات صحابہ کے زمانے سے چلا آ رہا ہے۔

بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک عید سے پہلے اور بعد میں نوافل پڑھنا مطلقاً جائز ہے، یہی مسلک ہے امام شافعی کا، البتہ وہ امام کے حق میں کراہت کے قائل ہیں۔

لیکن جمہور صحابہ و تابعین اور بیشتر ائمہ مجتہدین کے نزدیک نوافل کی اجازت نہیں، پھر ان میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور دوسرے اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ عید سے قبل تو کراہت ہے بعد میں نہیں (اور بعد میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ گھر میں تو مکروہ نہیں البتہ عید گاہ میں

(۱) ملخصاً من درس لرمذی: ۲/۲۶۹، وکذا فی صفحات التلیح: ۲/۷۹۱، والتفصیل فی فتح الملہم: ۳/۳۶۹، لورال الإمامة فی عدد التکبیرات فی صلوٰۃ العیدین وکففتها والدلیل علی ما هو مختار الحنفیہ.

مکروہ ہے۔)

حضرت حسن بصریؒ اور حضرات فقہاء بصرہ کے نزدیک نماز عید کے بعد تو کراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں۔

امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریجؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت ہے عید سے قبل بھی اور بعد بھی۔  
امام مالکؒ کے نزدیک عید گاہ میں مطلقاً مکروہ ہے۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب ہیں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔

### حدیث باب

حدیث باب سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوعہ کی موجودگی میں حدیث موقوفہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہے وہ امام کے ساتھ خاص ہے، بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت ابو مسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں "بیس من السنة الصلوٰۃ قبل خروج الإمام يوم العيد".

نیز ایک روایت میں "لا صلوة قبلها ولا بعدها" کے عام الفاظ مروی ہیں، جس سے امام شافعیؒ کے مسلک کی تردید ہوتی ہے۔ (۱)

## عید کی نماز میں عورتوں کی شرکت کا مسئلہ

"عن أم عطية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يُخرج الأباكار والعوانق وذوات الخدور والحبيص في العيدين... الخ" (رواه الترمذي)

یہ حدیث عہد نبویؐ میں عورتوں کے خروج الی المصلیٰ پر نص ہے، اور اس سے خروج الی المسجد کا جواز و استحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

(۱) دوس لرمذی: ۲/۲۷۳، وکذا فی بیعہم الباری: ۳/۱۸۳، والفر المنصور: ۲/۳۶۲، والملحاحات المنهج: ۲/۷۸۶، ومعارف السنن: ۳/۳۳۳، وفتح الملهم: ۳/۳۷۳، باب ترک الصلاة، قبل العید ومعہا، فی المصلیٰ.

عورتوں کا خروج للعیدین کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے، بعض نے مطلقاً اجازت دی، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا اور بعض نے اس ممانعت کو "شابات" یعنی جوان عورتوں کے ساتھ خاص کیا۔

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک مجاز یعنی بوزم عورتوں کا عید گاہ میں حاضر ہونا مستحب ہے۔ (۱)

بہر حال جمہور کے نزدیک جوان عورت کو نہ ہی جمعہ و عیدین کے لئے خروج کی اجازت ہے اور نہ

نہی اور نماز کے لئے "لقولہ تعالیٰ: وقرن لی بیوتکن" وجہ یہی ہے کہ ان کا خروج فقہ کا سبب ہے،

پھر بڑے بڑے کے حق میں یہ مفید نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک

نہی کے حق میں بھی عدم خروج افضل ہے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "لو ادرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما أحدث

نساء لنعین المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل"

چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں عورتوں کا مساجد کی طرف نکلنا درست

نہی۔ (۲)

☆☆☆

## باب القصر فی السفر

### قصر عزیمت ہے یا رخصت؟

سز میں "قصر" (رباعی نمازوں کا نصف ہو جانے) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں

اختلاف ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز؟

(۱) معارف المس للسروری ۳۳۵/۳

(۲) مشفقاس درس لرمطی ۲/۲۷۵، وکذا فی الدرالمصنوع ۲/۳۵۳، ۳۵۴، والفصل فی فتح الملہم للشیخ

سیر احمد الحامی ۳/۳۶۵، باب ذکر بایحة خروج النساء فی العیدین الی المصلی ... الخ .

حنفیہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے، لہذا اس کو چھوڑ کر اتمام یعنی پوری نماز پڑھنا جائز نہیں، امام مالک اور امام احمد کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے۔

اس کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔ (۱)

### دلائل شوافع

(۱)..... امام شافعیؒ کا پہلا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "وإذا ضربتم إلى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة" اس میں "ليس عليكم جناح" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ واجب کے لئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے، اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ سہمی کے بارے میں فرمایا گیا "فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما". حالانکہ سہمی بالاتفاق واجب ہے۔

(۲)..... شافعیہ کا دوسرا استدلال دارقطنی میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "إن النبي

صلى الله عليه وسلم كان يقصر في السفر ويتم ويفطر ويصوم".

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہو اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

### دلائل احناف

(۱)..... صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے فرماتی ہیں "الصلوة اول ما فرضت ركعتان

فاقرئت صلوة السفر وأتمت صلوة الحضر". (اللفظ للبخاری) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت ہیں نہ کہ رخصت۔

(۲)..... سنن نسائی میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے "صلوة الجمعة ركعتان والفطر ركعتان

(۱) راجع للبط، معارف السنن: ۴/۳۵۳، وفتح الملهم: ۳/۳۷، اختلاف العلماء فی أن قصر الصلوة فی السفر

والبحر کعتان والسطر کعتان تمام غیر قصر علی لسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم". (۱)

## مسافتِ قصر کی تحقیق

قصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ (۲)

امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل کا سفر موجب قصر ہوتا ہے (مراحل مرحلہ کی جمع ہے ہا یک دن کی مسافت کو کہتے ہیں)۔

اور ائمہ ثلاثہ نے سولہ فرسخ کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے (ایک فرسخ ہاشمی میل کے حساب سے تین میل کے برابر ہے)۔

یہ دونوں اقوال متقارب ہیں، کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے۔

پھر بعض اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی

روایت سے ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسخ (شعبہ شک) یصلی رکعتین"۔

لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرمائیے تھے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے قاصد پر قصر پڑھنا شروع کر دیتے تھے۔

بہر حال اس باب میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرام کے

آثار ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ (۲/۴۳۵) میں حضرت سالمؓ سے مروی ہے "ان ابن عمر خرج الی ارض له بلدات النصب فقصر وهي ستة عشر فرسخاً (۳۸ میل)" (۳)۔

## مدتِ اقامت کتنی ہے؟

کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے؟ اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

(۱) ملخصاً من درس لرمذی: ۲/۴۷۹، وکذا فی إمام الباری: ۳/۴۷۷، ولفحات التلخیص: ۲/۴۳۴

(۲) راجع: فتح الملہم: ۳/۵۶، المرال العلماء فی المسافة التي تقصر فيها الصلوة وبیان الآثار الواردة فيها.

(۳) درس لرمذی: ۲/۴۸۳، وکذا فی إمام الباری: ۳/۴۷۴، والبر المصنوع: ۲/۳۸۳، ولفحات التلخیص: ۲/۴۵۰

حضرت ربیعہ الرائی کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہو جاتا

ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں۔

امام اوزاعیؒ کے نزدیک بارہ دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے۔

امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار ہے۔

مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے

ز نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کر سکتا ہے خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے، اور پندرہ دن

یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

دلائل ائمہ

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے، البتہ آثار صحابہ ملتے ہیں۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے

"عن عبد اللہ بن عمر قال: إذا كنت مسالراً لو طنت نفسك على إقامة خمسة عشر يوماً فأنم الصلوة وإن كنت لا تلوي فاقصر الصلوة"۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذی میں حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ "إذا

أقام أربعاً صلتى أربعاً"۔

یہی روایت امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے،

حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، لیکن یہ

روایت اول تو سنداً مرجوح ہے، دوسرے یہ اس صورت پر محمول ہے، جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو، (اسی

طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ

حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے۔ (۱)

## سفر میں سنن مؤکدہ پڑھنے کا حکم

عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت، اداہین اور تہجد وغیرہ مسافر کے لئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے، البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمر بھی شامل ہیں ان کے ترک کے قائل ہے۔ جبکہ امام شافعی اور جمہور ائمہ و علماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی آکدیت ختم ہو جاتی ہے، البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے، اور سفر میں بھی اس کی آکدیت باقی رہتی ہے، لہذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہئے۔ (۱)

حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "لا تدعوہما (ای رکعتی الفجر) وان طردتکم الخیل"۔

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے، امام بخاریؒ فرماتے ہیں "ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر"۔ (۲)

### سبب اختلاف

واضح رہے کہ تطوع فی السفر یعنی سفر میں سنن و نوافل پڑھنے کے بارے میں مذکورہ اختلاف روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے، خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں، ایک روایت میں ان سے مروی ہے "صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان لا یزید فی السفر علی رکعتین والباہکرو عمرو و عثمان كذلك"۔ اس روایت سے سنن مؤکدہ کا نہ پڑھنا ثابت ہو رہا ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ ہی سے مروی ہے "صليت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی السفر رکعتین وبعدها رکعتین"۔ اس روایت میں "وبعدها رکعتین" کے الفاظ سے سنت مؤکدہ کا پڑھنا ثابت ہو رہا ہے۔ (۳)

(۱) السط والفضیل فی إعلیاء السنن: ۲۸۸/۷

(۲) جامع، درس ترمذی: ۲۸۷/۲، والدر المنصور: ۲۹۱/۲، وللمحات الطلیح: ۷۴۷/۲

(۳) جامع لتفصیل هذه الروایات، درس ترمذی: ۲۸۸/۲، ۲۸۹



حضرت ابن عمرؓ کی ان دو روایتوں کے علاوہ دوسری روایات بھی ہیں جو بظاہر بعض بعض سے متعارض معلوم ہوتی ہیں، اب اگر حنفیہ و جمہور کی یہاں کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے اور کہا جائے کہ سب میں نوافل مطہرہ اور سنن رواتب دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سنن فجر کے سنن رواتب کے مؤکدہ ہونے کی حیثیت سنن میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے، تو تمام روایات متعارضہ اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں۔ (۱)

☆☆☆

## باب صلوٰۃ الاستسقاء

### صلوٰۃ استسقاء کی مشروعیت

”عن عبد اللہ بن زید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یتسقی لصلیٰ بہم رکعتین جہراً بالقراءۃ لہما وحوّل ردانہ... الخ“ (رواہ الترمذی)  
 استسقاء کے لفظی معنی ”طلب السقیاء“ کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا)۔ اور اصطلاح شریعت میں اس کی تعریف یہ ہے: ”طلب السقیاء علی وجہ مخصوص من اللہ تعالیٰ لالزال الغیب علی العباد ودفع الجذب والقحط من البلاد“۔ (۲)

صلوٰۃ الاستسقاء کی مشروعیت پر اجماع ہے اور مذکورہ حدیث اس کی سند ہے امام ابو حنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقاء میں کوئی نماز مسنون نہیں، اس کا مقصد عموماً صحیح سمجھا نہیں گیا، دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سلت استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بخش دعا و استغفار سے بھی یہ سلت ادا ہو جاتی ہے، لقولہ تعالیٰ ”استغفروا ربکم إله کان ظہاراً یرسل السماء علیکم مدراراً“۔

اور صرف دعا و استغفار سے سلت استسقاء کا ادا ہونا ابو مردان اسلمیؒ کی روایت سے ثابت ہے

”قال: خرجنا مع عمر بن الخطاب یتسقی لہما زاد علی الاستغفار“۔

(۱) لالہ الأستاذ المحترم رحید اشرف السہلی مدظلہم العالی، الطرہ، المصدر السہلی

(۲) معارف السنن: ۳/۳۹۱

لہذا امام ابوحنیفہؒ کی مراد یہ نہیں کہ صلوٰۃ استسقاء غیر مسنون ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابل انکار ہے۔ (۱)

## صلوٰۃ استسقاء کا طریقہ

”عن ابن عباسؓ..... و صلی رکعتین کما کان یصلی فی العید“ (رواہ الترمذی)  
 نماز استسقاء کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے۔ (۲)  
 جبکہ حنفیہ (۳) کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں، بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف

ایک تکبیر تحریر ہے۔ (۴)

دلائل ائمہ

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے، جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے ”و صلی رکعتین کما کان یصلی فی العید“۔  
 لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے، بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے، کیونکہ اگر اس نماز میں تکبیرات زوائد ہوتیں تو صحابہ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے۔

چنانچہ محکم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نسفی فخطب قبل الصلوٰۃ واستقبل القبلة وحول رداءہ ثم نزل فصلى رکعتین لم یخیر فیہما الا کبیرة“۔ (۵) اس روایت میں حضرت انسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں تکبیرات زوائد نہ ہونے کی تصریح ہے۔ (۶)

(۱) خلاصہ حرمس ترمذی: ۲/۲۹۰، والتطویل فی الدر المنثور: ۲/۴۶۳، ونفحات الطیح: ۲/۸۱۵

(۲) انیسویں سبب، مہربین عبدالمعز اور امام کھول کا قول ہے، اور امام احمد کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

(۳) امام ماہک، امام تھار اور امام سحاق، بخاری، ترمذی اور امام زانی وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۴) رابع، معارف السنن: ۳/۳۹۹

(۵) نصب الرایة: ۲/۲۳۰، باب الاستسقاء۔

(۶) حرمس ترمذی: ۲/۲۹۰

## صلوٰۃ استتقاء میں تحویلِ رداء کا حکم

”عن عبد الله بن زيدان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يسلمون لصلاتي بهم ركعتين جهرا بالقراء ة ليهما وحوّل ردائه... الخ“ (رواه الترمذی)  
 اس حدیث میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ استتقاء کے موقع پر تحویلِ رداء فرمایا اور یہ چادر کا پلٹنا قاذل کے لئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں تصریح ہے ”وحوّل رداءه ليتحوّل القحط“۔

پھر یہ تحویلِ رداء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کے لئے مسنون ہے۔ جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام کے حق میں ہے۔ (۱)  
 حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویلِ رداء کا ذکر آیا ہے، اور یہ ایک غیر مدرك بالقیاس عمل ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر رہے گا، اور مقتدی کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ (۲)

## مسئلہ توسل کی تفصیل

”عن انس: أن عمر بن الخطاب كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطلب فقال: اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنينا صلى الله عليه وسلم فتقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاستفنا قال: فيسقون“ (رواه البخاري)

یعنی حضرت عمرؓ کا معمول یہ تھا کہ جب قحط پڑتا اور بارش نہ ہوتی تو حضرت عباسؓ کے ساتھ توسل کر کے ان کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ سے بارش کی دعا کرتے تھے۔

توسل کی ابتداء دو قسمیں ہیں: ۱- توسل بالذات، ۲- توسل بصالح الاعمال۔

توسل بصالح الاعمال باتفاق امت جائز ہے، اور دلیل حدیث الغار ہے۔

اور جہاں تک توسل بالذات کا تعلق ہے تو اس اعتبار سے توسل کے مختلف معانی ہیں:

## پہلا معنی

پہلا معنی یہ ہے کہ کسی شخص کے بارے میں یہ سمجھنا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو نفع و ضرر کی طاقت عطا کر

(۱) حضرت سعید بن جبیرؓ، عروہ اور سفیان ثوریؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

(۲) منقول عن دوس ترمذی، ۲/۲۹۱، وکلیلی مطبوعات الطبع: ۲/۸۱۹، و التخصیص فی عمدة القاری: ۲/۲۵۰

دی ہے، لہذا اب اسی سے اپنی حاجت مانگے اور اللہ کا نام محض تمک کے طور پر استعمال کرے، اس میں یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ اصل دینے والا توسل بہ ہے یعنی جس سے توسل کیا جا رہا ہے اور اس کو اس لئے شرک بھی نہیں سمجھتے کہ کہتے ہیں اس کو اللہ تعالیٰ نے یہ طاقت عطا فرمادی ہے، لہذا اب نفع و ضرر اسی کے ہاتھ میں ہے اس لئے اسی سے مانگتے ہیں۔

اگر کوئی اس معنی سے توسل کرے تو یہ باجماع حرام بلکہ شرک ہے، کیونکہ یہ عقیدہ رکھنا کہ اللہ تعالیٰ نے نفع و ضرر کی طاقت کسی کو تفویض کر دی ہے غلی الاطلاق یہ بھی شرک کا ایک شعبہ ہے۔

### دوسرا معنی

دوسرا معنی یہ ہے کہ جس ذات سے توسل کیا جا رہا ہے اس کے بارے میں یہ تصور کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے نفع و ضرر کی طاقت اس کو اس طرح تفویض کی ہے کہ خود اپنے پاس بھی رکھی ہے، یہ بھی شرک کا ایک شعبہ ہے جو کہ حرام ہے۔

### تیسرا معنی

تیسرا معنی یہ ہے کہ کسی کے بارے میں یہ سمجھنا کہ یہ اللہ کا نیک بندہ ہے اور اللہ کے ہاں اس کی دعا قبول ہوتی ہے، اس لئے اس سے درخواست کرے کہ آپ میرے حق میں دعا کر دیں، گویا یہ توسل بمعنی طلب الدعاء یا شفاعت فی الدعاء ہے، یعنی میرے لئے اللہ تعالیٰ سے دعا کیجئے کہ میری مراد پوری ہو جائے یا بدناما کیجئے کہ اللہ تعالیٰ میری دعا قبول فرمائیں۔

اس صورت میں شرک نہیں ہے، لیکن اس کا ثبوت صرف اٰحیاء اور زندوں کے ساتھ خاص ہے، اہوات سے ایسا کرنا ثابت نہیں ہے، حضرت عمرؓ نے حدیث باب میں جو توسل فرمایا وہ اسی معنی میں ہے۔

### چوتھا معنی

چوتھا معنی یہ ہے کہ توسل بالذوات لا بالمعینین الاولین، یعنی جو پہلے دو معنی بیان کئے ہیں ان معنوں میں نہ ہو کہ اس میں نفع و ضرر کی کوئی طاقت ہے یا اس کو ایسی کوئی طاقت اللہ تعالیٰ نے تفویض کیا ہے تو اس توسل بالذوات لا بالمعینین الاولین میں عام طور سے اختلاف ہوا ہے۔

جسہو اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ اگر پہلے دو معنوں میں نہ ہو تو توسل بالذوات بھی جائز ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ توسل بالذوات جائز نہیں، علامہ ابن تیمیہ کے قبیحین بھی اس کو ناجائز اور شرک کہہ دیتے ہیں، اسی طرح جن لوگوں میں تھوڑی سی خشکی ہے وہ بھی اس کو شرک کہتے ہیں۔

لیکن کسی چیز پر حکم لگانے سے پہلے اس کے معنی متعین کرنا ضروری ہے کہ کس معنی میں توسل بالذوات کیا جا رہا ہے، اگر توسل بالذوات پہلے دو معنوں کے اعتبار سے ہے تو پھر تو بیشک غیر مختلف فیہ طور پر شرک اور حرام ہے، لیکن اگر یہ دو معنی مراد نہیں ہیں اور طلب دعا بھی مراد نہیں ہے تو پھر توسل بالذوات سے سوائے اس کے اور کچھ مراد نہیں ہے کہ یا اللہ یہ آپ کے مقرب اور محبوب بندے ہیں اور ہمیں ان کے مقرب بندہ ہونے یا ولی ہونے یا نبی ہونے یا ان کے کسی اور دینی مرتبہ اور مقام کی وجہ سے ان سے محبت ہے، ہمارے پاس تو یہی پونجی ہے کہ ہم اس بزرگ سے محبت کرتے ہیں، اس محبت کا واسطہ دے کر ہم آپ سے دعا مانگ رہے ہیں، ہماری اس دعا کو آپ قبول فرمائیے۔

اب توسل کے اس معنی میں قطعاً کوئی خرابی نہیں ہے، بلکہ اگر دیکھا جائے تو یہ توسل بالاعمال الصالحہ ہے اس واسطے کہ کسی بھی اللہ کے نیک بندے سے محبت کرنا عمل صالح ہے، جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے توسل سے دعا کرتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے اس محبت کا واسطہ دے کر اللہ تعالیٰ سے سوال کر رہا ہوں، تو یہ توسل بحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہوا، تو یہ توسل بالعمل الصالح ہوا، جس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں جیسا کہ حدیث غار میں گزرا ہے، وہاں بھی توسل بالعمل الصالح ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں فلان بزرگ کے توسل سے دعا کرتا ہوں تو اس کی یہی مراد ہوتی ہے اور اس مراد میں نہ کفر ہے، نہ شرک ہے نہ فسق و فجور ہے، اسی مراد کے تحت اہل سنت والجماعت توسل بالاشخاص کے قائل ہیں۔

اگر کوئی شخص یوں توسل کرے کہ "اللہم ایہی ائوسل الیک بحب نبتک" تو اس کو کوئی بھی ناجائز نہیں کہے گا۔

علامہ ابن تیمیہ نے فتاویٰ میں صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اور محبت سے توسل کرے تو کہتے ہیں "من الوی اسباب الاستیجاب" یہ اسباب استیجاب یعنی قبولیت دعا کے اسباب میں سے قوی ترین سبب ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "اللہم انا نتوسل الیک بنبیک" جبکہ اس سے توسل کے پہلے وہ معنی بھی وہ مراد نہیں لیتا؟ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا بھی نہیں کر رہا ہے؟ تو اب اس میں یہی معنی تئیں ہیں کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کا واسطہ دے کر دعا کر رہا ہے جو بالآخر توسل بالمعمل الصالح کی طرف راجع ہوتا ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

## باب صلوٰۃ الکسوف

### صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت

"عن ابن مسعود..... إن الشمس والقمر لا ینکسفان لموت احد ولا کتھما

ایبان من آیات اللہ... الخ" (رواہ البخاری)

صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے۔

بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے۔

اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ (۲)

### صلوٰۃ کسوف کا طریقہ

صلوٰۃ کسوف کے طریقہ میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقع پر دو

(۱) إمام الباری ملخصاً: ۲۱۳/۳، راجع ایضاً، لمحات التلخیص: ۳۸۲/۳، وإعامات منعم: ۶۹۳/۲، والظہیل

الجامع لی لکملة لفتح الملهم: ۶۲۰/۵، کتاب الرقاق، مسألة التوسل لی الدعاء.

(۲) درس ترمذی: ۲/۲۹۳، کذا فی معارف السنن: ۲/۵، وعمدة القاری: ۶۱/۷، راجع للمسائل المتعلقة بصلوٰۃ

الکسوف، الدر المنصور علی سنن ابی داؤد: ۳۶۹/۲

رکتیں معروف طریقے کے مطابق ادا کی جائیں گی)۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکعتوں پر مشتمل ہے۔

### مستدلات ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عائشہؓ وغیرہا کی معروف روایت سے ہے جو صحاح میں مروی ہے، جس میں دو رکعتوں کی تصریح پائی جاتی ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں "فاقتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآنہ طویلة ثم کبر فركع کبر فركع رکوعا طویلا ثم رفع رأسه فقال سمع الله لمن حمدہ ربنا ولك الحمد، ثم قام فاقترأ قرآنہ طویلة ہی ادنی من القرآنة الأولى ثم کبر فركع رکوعا طویلا هو ادنی من الرکوع الاول ثم قال سمع الله لمن حمدہ ربنا ولك الحمد ثم سجد"۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہے۔ مثلاً

(۱)..... نسائی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے "قال إذا خسفت الشمس و

القمر فصلوا کاحدث صلوٰۃ صلیتموها"۔ اس میں "احدث صلوٰۃ" سے مراد صلوٰۃ لجر ہے۔

(۲)..... نسائی ہی میں حضرت قبیصہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں "

لذاذرا بتم من ذلك شیئا فصلوا کاحدث صلوٰۃ مکتوبة صلیتموها"۔

ان دونوں روایتوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کسوف کو

نماز لجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔

### ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے، سو اس کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہو گئی تو درمیانی

صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بناء پر بعض

صحابہ کرامؓ نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ رکوع

میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے، لیکن اس حدیث کا صحیح توجیہ یہ ہے کہ صلوٰۃ کسوف میں آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک کا بھی روایات میں ثبوت ملتا ہے، یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی واقعات پیش آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت و جہنم کا نظارہ کرایا گیا، لہذا اس نماز میں آپ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلوٰۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعات تھیں، جو آپ کی خصوصیت تھیں۔

### مسلب احناف کی وجوہ ترجیح

حنفیہ کے مسلک کی وجوہ ترجیح یہ ہیں:

(۱)..... تعدد درکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے متدللات (ایک رکوع والی روایات)

ذرا ہی ہیں اور فعلی بھی۔

(۲)..... حنفیہ کے متدللات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔

(۳)..... حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات

کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ (۱)

### صلوٰۃ خسوف میں جماعت مشروع ہے یا نہیں؟

"عن ابن مسعود..... إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لکتهما

أبنا من آیات الله... الخ" (رواه البخاری)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ خسوف قمر (چاند گرہن) کی نماز میں بھی جماعت مشروع ہے

یا نہیں؟

چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں۔

امام شافعی، امام احمد، ابو ثور اور دوسرے محدثین کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعی کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ حدیث باب کے عموم سے

(۱) ملخصاً من درس لرمطی: ۲/۲۹۳، و کلماتی العلم الباری: ۳/۲۳۵، و ملخصات الفلح: ۲/۸۰۶



استدلال کرتے ہوئے صلوٰۃ خسوف کو صلوٰۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں۔

جبکہ اس بارے میں حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الاخریٰ ۳ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا، (۱) لہذا صلوٰۃ خسوف کے لئے جماعت مسنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ رات کے وقت شہر کے اطراف سے لوگوں کو جمع کرنا مشکل ہے، بخلاف صلوٰۃ کسوف کے کہ اس میں یہ مشکل نہیں ہے۔ (۲)

## صلوٰۃ کسوف میں قراءت سر اہوگی یا جہراً؟

”عن سمرة بن جندب قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كسوف لانسمع له صوتاً“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ کسوف میں قراءت سر اہوگی یا جہراً؟ (۳) چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور جمہور فقہاء کے نزدیک کسوف میں اخفاء قراءت مسنون ہے۔ جبکہ امام احمد، امام اسحاق اور صاحبین کے نزدیک جہراً قراءت مسنون ہیں، امام ابو حنیفہ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے۔

ابن جریر کے نزدیک دونوں طریقوں میں اختیار ہے۔ (۴)

## دلائل ائمہ

اخفاء قراءت کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرة بن جندب کی حدیث باب ہے۔ قراءت کے جہری ہونے پر امام احمد اور صاحبین کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہے ”ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوٰۃ الكسوف وجهر بالقراءة فيها“۔ جمہور اس حدیث کو صلوٰۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متاخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں

(۱) کما ذکرہ ابن الجوزی.

(۲) لفلان عن نوس ترمذی: ۲/۳۰۱، وکتابہ فی عمدۃ القاری: ۵/۳۰۳، معارف السنن: ۵/۲۸، وفتح الملہم:

۳/۲۲۸، الجماعۃ فی خسوف القمر منہام ۲۷

(۳) یعنی صلوٰۃ کسوف میں آہستہ آہستہ قراءت کرنا مسنون ہے یا بلند آواز سے۔

کے آگے جانے کا اندیشہ ہو تو صلاۃ کسوف میں بھی جبر کیا جاسکتا ہے۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

## باب صلوٰۃ الخوف

### صلوٰۃ الخوف کا حکم

صلوٰۃ الخوف جمہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوة ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جمہور کے قول کے مطابق ۳ھ میں ہوا۔

پھر جمہور کے نزدیک صلوٰۃ الخوف منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی مشروع اور جائز ہے۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں "وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلوة" کے الفاظ آئے ہیں۔

جمہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں بلکہ یہ ایک عام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے، چنانچہ خود صحابہ کرام نے صلوٰۃ الخوف کو کبھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے۔ (۲)

چنانچہ حضرت عبدالرحمن بن سمرہؓ نے "کابل" میں صلوٰۃ الخوف ادا کی ہے۔ (۳) حضرت حذیفہؓ نے "طبرستان" میں، حضرت علیؓ نے "صفین" میں اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے "اصبہان" میں صلوٰۃ الخوف (۴) ادا فرمائی ہے۔ (۵)

(۱) درس لومدی ۲/۳۰۱، صفحات التلخیص: ۸۱۱/۲

(۲) جامع للتصیل، درس لومدی: ۲/۳۰۳، حاشیہ (۵)

(۳) ہاتف محمد بن حبیب اپنے والد سے نقل کر رہے ہیں "بہم مع عبدالرحمن بن سمرہ کابل فصلی ناصلوٰۃ الخوف" (ابوداؤد السنن)۔

(۴) ہاتف حضرت ابو العالیہ سے مروی ہے "صلی بنا ابو موسیٰ الاشعری باصبہان صلوٰۃ الخوف" (بیہقی: ۲۵۲/۳)

(۵) لوجز المسالك: ۸/۳

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابہ کرام کا اتفاق تھا۔ (۱)

## صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے طریقے

صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے روایات میں مردی ہیں۔

### پہلا طریقہ

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا طائفہ دشمن کے مقابلہ میں کھڑا ہے، جب امام سجدہ کر چکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا رہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے، یہ طریقہ حضرت بہل بن شمرؓ کی روایت سے ثابت ہے جو موثقاً اور مرغوباً دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح مانی الباب ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو افضل قرار دیا ہے۔

### دوسرا طریقہ

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پوری کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیر دے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کر لے اور محاذ پر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آ کر اپنی دوسری رکعت ادا کرے۔

### تیسرا طریقہ

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفہ اولیٰ ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفہ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آ کر اپنی نماز پوری کرے، اس کے بعد دوسرا طائفہ آ کر اپنی نماز پوری کرے۔

(۱) ماخوٰل من درس ترمذی: ۲/۳۰۳، وکلیلی لفتح التبیح: ۲/۴۷۸، وفتح الملہم: ۳/۲۸۰، باب صلاۃ الخوف، مشروعۃ صلاۃ الخوف بعدالیہ علیہ السلام.

## کونسا طریقہ افضل ہے؟

صلوة الخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقے کو افضل قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ اذوق بالقرآن بھی ہے، اور اذوق بالترتیب بھی۔

اذوق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفہ اولی کے بارے میں فرمایا گیا "فإذا سجدوا فليكونوا من وراءكم" اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے۔

اور اذوق بالترتیب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفہ ثانیہ طائفہ اولی سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے، اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ "ذہاب وإياب" (جانا اور آنا) زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔

پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوة الخوف کے لئے قصر کیت ضروری نہیں لہذا اگر صلوة الخوف حالت حضر میں ہو رہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائیں گی اور ہر طائفہ ایک کے بجائے دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔ (۱)

## طالب اور مطلوب کی نماز کا حکم

"عن ابن عبد الله بن أبيس عن أبيه قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى خالد بن سفيان الهذلي..... فانطلقت أمشي وأنا صلي أو مي ليعاء نحوہ... إلخ" (رواه ليو دازد)

"طالب" وہ مرد مجاہد ہیں جو دشمن کے تعاقب میں ہو اور اس کے پیچھے بھاگ رہا ہو، اور مطلوب اس کے برعکس وہ شخص مسلم ہیں جو اپنی جان بچانے کے لئے بھاگ رہا ہو اور کوئی کافر اس کے تعاقب میں ہو۔

(۱) راجع درس ترمذی: ۲/۳۰۳، وإعلام الباری: ۳/۱۲۸، وفتح الملهم: ۳/۲۸۱، بیان صلوة الخوف،

## مطلوب کی نماز کا حکم

مطلوب کے بارے میں اس کے مجبور ہونے کی وجہ سے اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ اشارے سے سوار ہونے کی حالت میں فرض نماز پڑھ سکتا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ پیدل چلنے کی حالت میں اشارے سے نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پیدل چلنے کی صورت میں بھی اشارے سے نماز پڑھ سکتا ہے۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک پیدل چلنے کی صورت میں اشارے سے نماز نہیں پڑھ سکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ چلنا خود نمازی کا فعل ہے جو عمل کثیر ہونے کی وجہ سے جائز نہیں، بخلاف حالت سواری کے، کہ اس صورت میں سیر اور چلنا سواری کا فعل ہے نہ کہ نمازی کا، اس لئے اس کی گنجائش ہے۔

## طالب کی نماز کا حکم

طالب کی نماز کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کی نماز رکوب (سوار ہونے) کی حالت میں جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک اس کی نماز حالت رکوب میں مطلقاً جائز نہیں۔

البتہ حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک طالب کی نماز حالت رکوب میں ایک قید کے ساتھ جائز ہے وہ قید مالکیہ کے یہاں دشمن کے فوت ہونے کا خوف ہے، یعنی اگر یہ وہم ہوتا تھا کہ طالب اگر سواری سے اتر کر نماز پڑھتا ہے تو دشمن اس سے اپنے آپ کو چھڑا سکتا ہے تو اس صورت میں حالت رکوب میں نماز پڑھنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

اور شافعیہ کے نزدیک وہ قید ساتھیوں سے جدا ہونے کا خوف ہے کہ اگر طالب سواری سے نیچے اتر کر نماز پڑھتا ہے تو اس کو اپنے ساتھیوں سے جدا ہونے کا اندیشہ ہے اور احتمال ہے اس بات کا کہ دشمن اس کی طرف واپس لوٹ آئے اور یہ طالب خود ہی مطلوب بن جائے، تو اس صورت میں حالت رکوب میں نماز پڑھنا جائز ہے ورنہ نہیں۔ (۱)

## باب مسجود التلاوة والشکر

### سجدہ تلاوت کا حکم

سجدہ تلاوت کے بارے میں پہلا اختلاف حضرات فقہاء کا اس میں ہے کہ سجدہ تلاوت واجب

ہے یا سنت؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سجدہ تلاوت مسنون ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذی میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں "قرآن

علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "النجم" فلم یسجد فیہا۔"

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے، اور فی الفور سجدہ ہمارے

زودیک بھی واجب نہیں۔

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں صیغہ امر وارد ہوا ہے، شیخ ابن ہمام فرماتے

یہاں آیات سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں۔

(۱)..... یا ان میں سجدہ کا امر ہے۔ (۲)

(۲)..... یا کفار کے سجدہ سے انکار کرنے کا ذکر ہے۔ (۳)

(۳)..... یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت ہے۔ (۴)

بہر حال اگر قرآن کریم میں صیغہ امر وارد ہوا ہے تو امر کی تعمیل واجب ہے اور اگر کفار کے اعراض

(۱) اراجع للتفصیل والسط، التعلیل الصبیح: ۲/۲۵، وفتح المصنوع: ۳/۳۲۸، القوال العلماء فی ان مسجود التلاوة

سالم وریب و بیان دلائل الروحوب.

(۲) کنز سیرۃ العقیق: "کلا لا یطعمہ و اسجدوا لقریب".

(۳) کنز سیرۃ الانشقاق: "والذفری علیہم القرآن لا یسجدون".

(۴) کنز سیرۃ "من: "وطن دار دانما لغتہ فاسطفر رہہ و عورتا کما و اناب، لظفر نالہ ذلک وان له عندنا لظفری و حسن مار۔

اور انکار کا ذکر ہے تو ان کی مخالفت واجب ہے اور اگر انبیاء علیہم السلام کی حکایت اور فعل کا ذکر ہے تو ان کی اقتداء و اتباع بھی واجب ہے۔ (۱)

## قرآن کریم میں سجدہ ہائے تلاوت کتنے ہیں؟

حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدہ ہائے تلاوت چودہ ہیں البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ نہیں ہے، اس کے بجائے سورہ حج میں دو سجدے

ہیں۔

اور حنفیہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ ہے اور سورہ حج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے۔

جبکہ امام احمد کے نزدیک سجدہ ہائے تلاوت کل پندرہ ہیں، دو سجدے سورہ حج میں ہیں جیسا کہ

شافعیہ کا مسلک ہے اور سورہ ”ص“ میں بھی سجدہ ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اور امام مالک کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں، مفصل کے تین سجدوں کے وہ قائل نہیں ہیں

(مفصل کے تین سجدوں سے مراد قرآن کریم کے آخری تین سجدے ہیں)۔ (۲)

## سورہ ”ص“ کا سجدہ

شافعیہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ نہیں ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ

ہے۔

امام شافعی حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں ”قال رايت رسول الله

صلى الله عليه وسلم يسجد على ”ص“ قال ابن عباس: وليست من عزائم السجود“.

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے،

البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا

(۱) درس ترمذی: ۳۰۸/۲، وکشافی إمام الباری: ۳/۲۵۵، ۲۵۹، ونفحات الطیب: ۲/۵۶۲، راجع للفاضل

المعللة بسحر والطلاوة، الدر المنصور: ۲/۵۷۷

(۲) راجع، معارف السنن: ۵۸/۵، ونفحات الطیب: ۲/۵۷۰، وفتح الملهم: ۳/۳۳۵، أقرال العلماء في عند

ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے، جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "سجدہ ہاداد لتوبة و نسجدہا شکرًا"۔ اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباس کا اپنا قول ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل الحق بالاتفاق ہے۔

بالخصوص جبکہ بخاری میں حضرت مجاہد سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباس سے

پوچھا "افی ص" سجدة؟ فقال: نعم، ثم نلا "ووهبنا" إلى قوله "فيهدهم اقتله" ... الخ"۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے فرماتے ہیں "قرأ رسول الله صلى

الله عليه وسلم وهو على المنبر "ص" فلما بلغ السجدة نزل لسجدوا وسجد الناس معه

... الخ"۔ بہر حال سورہ "ص" کا سجدہ قوی دلائل سے ثابت ہے۔ (۱)

## سورہ حج کا سجدہ

امام شافعی کے نزدیک سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک سورہ حج میں صرف ایک سجدہ ہے۔

امام شافعی ترمذی میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں

"قلت يا رسول الله! فضلت سورة الحج بان فيها سجدتين قال نعم، فمن لم يسجد هما

فلا يقرأهما"۔

لیکن اس حدیث کا تمام ترمذی ابن ابی عمیر پر ہے جن کا ضعف معروف ہے۔

حنفیہ کا استدلال طحاوی میں حضرت ابن عباس کے اثر سے ہے، "قال لي سجدوا الحج :

الأول عزيزة والآخرة تعليم"۔

نیز مؤطا میں امام محمدؒ لکھتے ہیں "كان ابن عباس لابري لي سورة الحج بلا سجدة

واحدة الأولى"۔ (۲)

## منفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟

"سورہ حجرات سے لے کر آخر تک تمام سورتیں منفصل میں شمار ہوتی ہیں، پھر سورہ حجرات تا سورہ

(۱) درس ترمذی ۲/۳۱۰، وانعام التاری ۲۵۱/۳

(۲) جامع درس ترمذی ۲/۳۰۹، و معارف السنن ۵/۸۲، و نفعات التفہیم ۲/۵۷۳



بروج طوال مفصل اور سورۃ بروج تا سورۃ قدر اواسط مفصل اور سورۃ بینہ تا سورۃ ناس قصار مفصل کہلاتی ہیں۔

سجدہ تلاوت کے متعلق ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ مفصل کے تینوں سجدات کے قائل ہیں، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ مفصل میں کوئی سجدہ

نہیں مانتے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام مالک ترمذی میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال قرأت

على رسول الله صلى الله عليه وسلم النجم، فلم يسجد عليها... الخ".

لیکن حنفیہ اس روایت کو مجرد علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت

ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد بالنجم وسجد معه المسلمون

والمشركون والجن والإنس"

نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے "العزائم اربع، الم تنزِيل، وحم السجدة، والنجم،

واقرا باسم ربك الذي خلق". اس میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں، واللہ اعلم۔ (۲)

اوقاتِ مکروہہ میں سجدہ تلاوت کرنے کا حکم

"حدثنا ابو بحر..... فقال (أى ابن عمر): إنى صليت خلف رسول الله صلى الله

عليه وسلم ومع أبى بكر وعمر وعثمان فلم يسجدوا حتى تطلع الشمس" (رواه ابو داود)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ اوقاتِ مکروہہ (طلوعِ شمس، غروبِ شمس اور حالتِ

استواء) میں سجدہ تلاوت کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ اس بارے میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اوقاتِ مکروہہ میں سجدہ تلاوت ناجائز ہے بلکہ صحیح

ہی نہ ہوگا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں سجدہ ہو جائے گا البتہ مکروہ ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں سجدہ تلاوت مطلقاً جائز ہے، کیونکہ ان کے نزدیک لعل

(۱) راجع للتفصيل . معارف السنن: ۵۸/۵، وفتح القدير: ۱/۲۶۶

(۲) درس ترمذی: ۲/۳۱۲، ونفحات التقيح لشيخ العليبت مولانا سليم الله خان صاحب: ۲/۵۶۷

بائے سب تمام اوقات میں جائز ہے۔

حنفیہ کے مسلک میں یہ تفصیل ہے کہ اگر تلاوت وقت مکروہ ہی میں کی ہے تو سجدہ بھی اسی وقت کر سکتے ہیں اور اگر تلاوت غیر مکروہ وقت میں کی تو پھر وقت مکروہ (۱) میں سجدہ کرنا مکروہ ہے۔

حدیث باب

اس بارے میں حدیث باب حنابلہ اور مالکیہ کی دلیل ہے، اور مسلک حنفیہ اور شافعیہ کے خلاف ہے لہذا حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کا ایک روایت "ابو یوسف" ضعیف ہیں۔ (۲)

## سجدہ شکر کا حکم

"عن ابی بکرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتاہ امر فسر بہ فخر ساجداً" (رواہ

ترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ خارج از نماز شکر نعمت کے طور پر صرف سجدہ کرنے کا کیا حکم ہے؟ چنانچہ امام شافعی، امام احمد اور حضرات صاحبین کے نزدیک مصیبت سے بچنے پر یا شکر نعمت کے لیے پڑھنا شکر مستحب ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ سے امام طحاوی نے یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ سجدہ شکر کے قائل نہیں، اور امام نمذنی نے کراہت کا قول نقل کیا ہے۔

امام مالک سے اس بارے میں دو روایتیں مروی ہیں ایک کراہت کی دوسری جواز کی۔ امام نمذنی نے امام ابو حنیفہ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے "انہ کان لایبراہاشیناً" اور اس قول کی تفسیر میں حضرات متقدمین کی آراء مختلف ہیں:

امام ابو حنیفہ کے قول میں علماء کے آراء

بعض نے سلیمت کی نفی مراد لی ہے۔

بعض نے وجوب کی نفی مراد لی ہے، کیونکہ اگر نعمت پر سجدہ شکر واجب ہو جائے تو نعمتوں کے

(۱) یعنی وقت الطلوع والمغرب والامساء واما بعد المغرب وبعد العصر لبحر ومطلقاً.

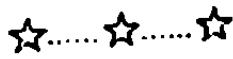
(۲) البحر المحمود علی سبب لہی داؤد المعروف بتفرہ ابی داؤد: ۵۸۵/۲

سلسلہ کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے بندہ پر ہر لحظہ میں سجدہ شکر واجب ہوگا اور یہ تکلیف بالایطاق ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ شکر تام کی نفی مراد ہے، کیونکہ شکر تام مکمل دو رکعت پڑھنے سے ہوتا ہے۔ اور بعض نے اس سے مشروعیت اور جواز کی نفی مراد لی ہے، بلکہ ”مصطفیٰ“ میں اس قول کو اکثر کا قول قرار دیا ہے۔ (۱)

لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف سنیّت میں ہے جواز میں نہیں بلکہ روایات کے ظاہر اور خلفاء راشدین کے عمل کے پیش نظر حنفیہ کے نزدیک بھی فتویٰ سجدہ شکر کے استحباب پر ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ نے ان روایات کو جن میں سجدہ شکر وارد ہے صلوٰۃ شکر پر حمل کیا ہے، کیونکہ شریعت مطہرہ میں نماز پر سجدہ کا اطلاق شائع اور متعارف ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ثوبانؓ کی روایت میں ارشاد ہے ”علیک بکثرة السجود“ اور حضرت ربیعہؓ سلمیٰ کی روایت میں ارشاد ہے ”اجنئی بکثرة السجود“۔

ان دونوں مقامات میں نماز مراد ہے جیسا کہ علامہ نوویؒ نے تصریح کی ہے: ”والمراد به السجود لی الصلوٰۃ“۔

اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں سجدہ سے نماز مراد ہو سکتی ہے تو انحال میں بطریق ادنیٰ یہ ممکن ہے، خصوصاً جبکہ اس کی تائید بھی ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر اور ابو جہل لعین کے قتل کے اطلاع ملنے پر بطور شکر دو رکعت نماز ادا فرمائی۔ (۲)



(۱) راجع للتفصیل، ہلال المحمود، ۱۴۰/۳۰۹

(۲) صحاح التلخیص، ۲/۸۱۳، و کتابی الدر المنثور، ۳/۴۸۴

## کتاب الزکوٰۃ

### زکوٰۃ کے لغوی و اصطلاحی معنی

زکوٰۃ کے لغوی معنی ”طہارت و پاکیزگی“ کے ہیں، اسی طرح زکوٰۃ کے معنی نماز اور بڑھوتری کے بھی آتے ہیں۔

اور زکوٰۃ کے اصطلاحی معنی ہیں: ”تملیک جزئ مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاہ“ (۱)۔

### زکوٰۃ کب فرض ہوئی؟

زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں کئی اقوال ہیں، کہ کس سال فرض ہوئی، ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ میں یا ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں؟

اس بارے میں جمہور کا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت ہجرت کے بعد سن ۲ ہجری میں ہوئی۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ فرضیت زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہوئی تھی، البتہ زکوٰۃ کے جملہ احکام اور اس کی مکمل تفصیل مدینہ منورہ میں نازل ہوئی، اس کی دلیل یہ ہے کہ سورہ مزمل میں ”والجموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ“ موجود ہے، حالانکہ سورہ مزمل بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل فرضیت مکہ مکرمہ میں ہوئی تھی، البتہ نصاب اور مقادیر کی تفصیل مدینہ منورہ میں ہوئی۔ (۲) واللہ اعلم

(۱) معارف السنن: ۱۶۰/۵، وسوبر الألبصار: ۲/۲

(۲) والتفصیل فی صفحات الطبیح: ۱۲۰/۳، وحرم ترمذی: ۲/۲۳۷، وفتح الملہم: ۱۰۵/۵، اختلاف العلماء فی قول وقت فرض الصلوٰۃ.

## اونٹوں کی زکوٰۃ میں اختلاف مذاہب

”عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقة.....  
وكان فيه ألفي خمس من الإبل شاة ولفي عشر شاتان..... فإذا زادت على عشرين ومائة  
لفي كل خمسين حقة ولفي كل أربعين ابنة لبون“ (رواه الترمذي)

### چند اصطلاحات

(۱) بنت محاض ایک سالہ اونٹنی کو کہتے ہیں، (۲) بنت لبون دو سالہ، (۳) حقتہ تین سالہ، (۴) جذع چار سالہ اونٹنی کو کہتے ہیں۔

اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث باب میں بیان کیا گیا (۱) ہے البتہ ایک سو بیس کے بعد اختلاف ہے۔

### امام شافعی کا مسلک

امام شافعی کے نزدیک ایک سو بیس تک دو حقے واجب ہوتے ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض متغیر ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے، اور بیس سے ان کے نزدیک حساب اربعینات اور خمسينات (۲) پر دائر ہو جائے گا، یعنی اس عدد میں جتنی اربعینات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمسينات ہوں اتنے حقے واجب ہوں گے، مثلاً ایک سو بیس تک با اتفاق دو حقے تھے، اب ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گے کیونکہ ایک سو اکیس میں تین اربعینات ہیں پھر ایک سو (۱) فقہاء نے فرمائے۔

### اونٹوں کی زکوٰۃ کا نقش

| نقد اول | مقررہ زکوٰۃ | نقد اول | مقررہ زکوٰۃ |
|---------|-------------|---------|-------------|
| ۵       | ایک بکری    | ۳۶      | بنت لبون    |
| ۱۰      | ۲ بکریاں    | ۴۶      | بنت لبون    |
| ۱۵      | ۳ بکریاں    | ۵۶      | بنت لبون    |
| ۲۰      | ۴ بکریاں    | ۶۶      | بنت لبون    |
| ۲۵      | بنت محاض    | ۱۰۰-۲۵۱ | بنت محاض    |

اس کے بعد صحیفہ ہر گ

۱۲۵ اہل ایک بکری، ۲۰۰ اہل

(۲) ”اربعینات“ اربعین کی جمع ہے یعنی چالیس ماوراء خمسينات ”جمع ہے خمسين کی یعنی چالیس۔“

نہیں پر دو بنت لیون اور ایک حقہ واجب ہوگا، کیونکہ یہ عدد دو اربعینات اور ایک خمسنین پر مشتمل ہے، پھر ایک سو چالیس پر دو حقے ایک بنت لیون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمسنین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین حقے واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمسنینات پر مشتمل ہے) (ظلی ہذا القیاس ہر دس پر زینفہ تبدیل ہوگا۔

امام مالک کا مسلک

امام مالک کا مسلک بھی شافعیہ کی طرح ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ اربعینات اور خمسنینات کا یہ حساب امام شافعی کے نزدیک ایک سو اکیس ہی سے شروع ہو جاتا ہے جبکہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا، یعنی ایک سو اکیس تک دو حقے واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مذکورہ حساب شروع ہوگا اور امام شافعی کی طرح ایک حقہ اور دو بنت لیون واجب ہوں گے۔ (۱)

امام شافعی اور امام مالک کا استدلال

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمر کی حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "لہذا زادت علی عشرين ومائة ففي كل خمسين حقۃ ولہی كل اربعین ابنة لیون" ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جاسکتا ہے، البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابوداؤد میں امام زہری سے مروی ہے جو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، امام شافعی نے اسی لئے اس کو اختیار کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مسلک

امام ابوحنیفہ کا مسلک ان حضرات کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو تیس تک دو حقے واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا، یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حقے اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حقے اور ایک بنت مخاض، اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حقے واجب ہوں گے، اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لیون نہیں آئی، پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حقے اور چار بکریاں ہوں پھر ایک سو پچتر پر تین حقے اور ایک بنت مخاض پھر ایک سو چھیالیس پر تین حقے ایک بنت لیون، پھر دو سو پر چار حقے ہو جائیں گے، اس کے بعد ہمیشہ استیناف

(۱) ربيع للعصل الجامع، معارف السن: ۵/۴۳، ۱۴۵۰ھ

کامل ہوتا رہے گا۔

### حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو لکھوا کر دیا تھا، اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے "انہا اذا بلغت سبعین للہا حقان الی ان تبلغ عشرين ومائة فاذا کالت اکثر من ذلك لہا کل خمسین حلة لہا فضل لانه یعاد الی اول فریضة الابل"۔

اس میں "فی کل اربعین بنت لیون" کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں نسبت پر مہارت ہے اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ اوٹ کر اسی حساب پر نپا جانے کا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔

### حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مجمل ہے اور حضرت عمرو بن حزم کی روایت مفصل ہے، لہذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جانے کا جس کی وضاحت یہ ہے کہ "فی کل خمسین حقة" حنفیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے، اس لئے کہ ایک سو پچاس کے عدد پر حنفیہ کے نزدیک تین حقے واجب ہیں اور احتیاف کامل ہونے کے بعد دوسو پر چار حقے واجب ہوتے ہیں علی ہذا القیاس ہر اگلے گنہارے پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقہ بڑھ جاتا ہے، معلوم ہوا کہ "فی کل خمسین حقة" حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے۔

البتہ "فی کل اربعین ابنۃ لیون" کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ "فی کل اربعین" سے مراد چھتیس سے لے کر انچاس تک کے اعداد ہیں اور اہل عرب کے کلام میں اس قسم کا توسع ہوتا ہے کہ کسور کو انو کر کے صرف عقود بول دیتے ہیں اس صورت میں یہ احتیاف کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک احتیاف کامل میں چھتیس سے انچاس تک بنت لیون واجب ہوتی ہے، اس توجیہ کے بعد "فی کل اربعین ابنۃ لیون" کا جملہ بھی مسلک حنفیہ کے عین مطابق ہو جاتا ہے، اور جمع بین الروایات کے لئے ایسا کرنا ضروری ہے۔ (۱)

(۱) مغلایع درس ترمذی: ۲/۳۳۷، و کلماتی المراد المنصوب: ۳۰/۳، و ملحقات الطلیح: ۱۷۳/۳، و جامع الباری: ۱۰۱/۵

## خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار کا مسئلہ

”عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقة.....“

”لا يجمع بين مفرق، ولا يفرق بين مجتمع مخالفة الصدقة“ (رواه الترمذی)

حدیث باب کے مذکورہ جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، اس

اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قدر تفصیل کی ضرورت ہے۔

### ائمہ ثلاثہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے، مثلاً اگر اسی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اسی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ اسی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اسی بکریوں پر نصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی، اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں، اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے، لیکن دونوں کی اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کر لی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت

میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو ”خلطۃ الشیوع“ کہا جاتا ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا باز ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، جے واہا، جے واگا، دودھ دوہنے والا اور بیانہ (۱) (رامی، مرغی، حالب اور نفل) اس صورت کو ”خلطۃ الجوار“ کہتے ہیں، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح ”خلطۃ الشیوع“ کا، چنانچہ ”خلطۃ الجوار“ کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کی مجموعی مال پر واجب ہوگی۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض



مرتبہ مقدار واجب الزکوٰۃ کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے، اور پانچ مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے، اب یہ ملاحظہ فرمائیے کہ حدیث کے مذکورہ بالا آیتوں کا مطلب یہ ہے کہ "زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے وقت سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطہ الشیوع یا خلطہ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں، اور نہ اسے علیحدہ کریں، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں۔"

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی) پر صرف ایک واجب ہوگی، اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطہ الشیوع ہے نہ خلطہ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "لا یجتمع بین متفرق"۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدمی آدمی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک یا ایک بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے ذمہ صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ولا یجتمع بین مجتمع"۔

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطہ الشیوع یا خلطہ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں موثر نہ ہوتے تو جمع اور تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔

### حنفیہ کا مسلک

اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک نہ خلطہ الشیوع کا اعتبار ہے اور نہ خلطہ الجوار کا، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی مجموعے پر نہیں، چنانچہ اگر اسی بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملکا و شیوعاً یا جواراً) تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی۔ (۱)

حنفیہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی بن معاویہ رضی اللہ عنہ سے ہے جس کے الفاظ یہ

(۱) راجع للتفصیل، معارف السنن: ۱۸۵/۵، والمجلس لابن النعمان: ۲۳۸/۲، ولبعض الناری: ۲۱/۳

ہیں کہ ”وفی الغنم فی کل اربعین شاة شاة، فان لم یکن الاتسع وثلاثون فلا علیک فیہا شیء“ اس حدیث میں انتالیس بکریوں پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا انفراد کی، اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اٹھتر بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعی وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائے گی، حالانکہ کوئی شخص انتالیس سے زائد کا مالک نہیں اور اس سے حدیث مذکور کے اطلاق کی نفی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ”لا یجمع بین متفرق... الخ“ کا تعلق ہے حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ”کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اسواں کو جمع کرے اور نہ اکٹھے اسواں کو متفرق کرے“ اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا، بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی“ گویا حنفیہ کے نزدیک تقدیر عبارت یوں ہے ”لا یجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع مخالفة الصدقة، فان ذلك لا یؤثر فی تغییر الزکوٰۃ“۔

امام عطاءؒ اور امام طاؤسؒ کا مسلک

اس مسئلہ میں حضرت عطاءؒ اور حضرت طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ خلطہ الشیوع معتبر ہے، خلطہ

الجوار معتبر نہیں۔ (۱)

”وما کان من خلیطین فبانہما یتراجعان بالسویة“

کی تشریح

اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں:

ائمہ ثلاثہ کی بیان کردہ تشریح

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطہ الشیوع اور خلطہ الجوار معتبر ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس جملے کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطہ الجوار کی صورت میں جب دو آدمیوں کی تمیز الملک اسی بکریوں سے صدق (زکوٰۃ وصول کرنے والے) نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص

(۱) ملحوظات من درس لرمادی، ۲۰/۲۰۳، وکمل فی الدر المنصور، ۳۵/۳، وفتحات الصلیح، ۱۷۹/۳، ولفظہ

کی ہوگی، اب وہ شخص جس کی بکری مصدق نے لے لی ہے، آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطہ الشیوع کی صورت میں ان کے نزدیک "تراجع" کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مصدق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔ (۱)

### حنفیہ کی بیان کردہ تشریح

حنفیہ کے نزدیک خلطہ الجوار کی صورت میں تو "تراجع" کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز (جدا جدا) ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی، اور خلطہ الشیوع کی صورت میں اگر دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجع صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں، مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی (کیونکہ ہر شخص کا حصہ سات صحیح ایک بڑے دو (ساڑھے سات) اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں واللہ اعلم۔ (۲)

### گائے کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء

"عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: في ثلاثين من البقر

تبيع أو تبيعة وفي كل أربعين مسنة" (رواه الترمذی)

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقر (گائے) اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعة (ایک سال کی عمر کی بچھڑی) ہے اور چالیس پر ایک مسنة (دو سال کی عمر کی بچھڑی)

(۱) انظر لصور التراجع، دروس ترمذی: ۲/۳۵۹، ومرئاة المنفاح: ۳/۱۳۵، ۱۳۶

(۲) مختصر تفسیر دروس ترمذی: ۲/۳۵۸، والنظر أيضا، الدر المنصور: ۳/۳۷، ونفحات الصلح: ۳/۱۸۶، وانعام

ہے، پھر مزید تعداد بڑھنے پر ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک منہ ہے۔  
پھر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد  
ماہ تک پہنچ جائے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی اس بارے میں تین (۱) روایات ہیں:

(۱) پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے سور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے، لہذا  
جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر منہ (یعنی منہ کا چالیسواں حصہ) اور دو زائد  
ہونے پر نصف عشر منہ (منہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہونے پر ثلاثہ اربع عشر منہ (یعنی منہ کے  
دو حصے کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے، وہی ہونے پر ثلاثہ اربع عشر منہ (یعنی منہ کے

(۲) اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں  
تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے پھر پچاس پر ربع منہ یا ثلاثہ جمع کا اضافہ ہو جائے گا۔

(۳) امام ابوحنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبین کے مطابق ہے۔ (۲)

پھر ظاہر یہ ہے کہ نزدیک بقرا اگر پچاس سے کم ہوں تو اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر پچاس پر ایک

بقرہ ہے۔

جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقرا کا نصاب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے  
شروع ہو جاتا ہے اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے، دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور پچیس  
پر ایک بقرہ، پھر جب عدد چھتر ہو جائے تو اس میں دو بقرہ یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے  
اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ (۳) واللہ اعلم

## قص جانوروں کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء

”عن طاؤس، ان معاذ بن جبل أتى بوقص البقر، فقال: لم يأمرني فيه النبي صلى  
الله عليه وسلم بشيء. رواه الدارقطني، والشافعي، وقال: الوقص: ما لم يبلغ الفريضة“

(مشکوٰۃ المصابیح)

(۱) راجع لتفصيل الروايات، المهداية: ۱/۱۸۹

(۲) راجع لتفصيل، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ۲/۲۸

(۳) فروس نرملی: ۲/۳۶۳، راجع ایضاً، والفروع المنصورة: ۳/۳۱، وللحجرات الصالح: ۳/۲۰۳

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ قس سے جانوروں کی وہ تعداد مراد ہے جو حد نصاب کو نہ پہنچے، خواہ ابتداء ایسی تعداد ہو خواہ وہ نصابوں کے درمیان ہو۔

پہلی کی مثال جیسے چار اونٹ یا تیس سے کم گائیں یا چالیس سے کم بکریاں۔

اور دوسری کی مثال اونٹوں میں جیسے پانچ اور دس کے درمیان اونٹ، گائیوں میں تیس اور چالیس کے درمیان گائیں، اور بکریوں میں چالیس اور ایک سو بیس کے درمیان بکریاں۔ اور بعض حضرات نے قس کو صرف گائیوں کے ساتھ خاص کیا ہے۔

حدیث میں جس قس کا تذکرہ کیا گیا ہے اس سے ابتدائی قس مراد ہیں، یعنی تیس سے کم تعداد مراد ہے کیونکہ حضرت معاذؓ کے پاس جو گائیں لائی گئی تھیں ان کی تعداد تیس سے کم تھی۔

دونصابوں کے درمیان کے ”قس“ میں صاحبین کے نزدیک مطلقاً زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چالیس سے ساٹھ تک کے درمیان ”قس“ میں تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے مگر اس کے علاوہ قس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی اور امام صاحبؒ سے بھی ایک روایت صاحبین کی طرح منقول ہے اور اسی کو اعدل الروایات کہا گیا ہے۔ (۱)

## زرعی پیداوار کے نصاب میں اختلاف فقہاء

”عن ابی سعید الخدریؓ قال: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ..... ولیس لی مادون خمسة أوسق صدقة“ (رواہ الترمذی)

زمین کی پیداوار کھیتی، پھل اور سبزیوں میں جو پندرہ عشر کے لئے کوئی نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب مقرر ہے جو کہ پانچ اوسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

## دلائل ائمہ

اس بارے میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیث باب ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل اول تو آیت قرآنی "وَأَسْرَحْفَهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" ہے، اس میں زری پیداوار پر جس حق (مراہ شہر ہے) کا ذکر کیا گیا ہے، وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔ دوسری دلیل صحاح ستہ کی معروف حدیث ہے "فَبِمَا نَسْفَتِ السَّمَاءَ وَالْعِیُونَ أَوْ كَانَ عَشْرًا الْعَشْرَ" (اللغة للبخاری)۔ اور اسی طرح نصب الریۃ کی روایت ہے "مَا أَخْرَجْتَهُ الْأَرْضُ لَفِيهِ الْعَشْرُ"۔

ان دونوں حدیثوں میں بھی ہر قسم کی زری پیداوار پر قلیل و کثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اس میں "مصدق" (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے یعنی پانچ وقت سے کم کی زکوٰۃ وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔

یہ تو تطبیق کی وجہ تھی اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابوحنیفہؒ ان اول کو ترجیح دیتے ہیں جو نفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔ (۱)

## گھوڑوں کی زکوٰۃ کا مسئلہ

"عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لیس علی المسلم فی

فرسہ ولا عبده صدقة" (رواہ الترمذی)

جو گھوڑے اپنی سواری کے لئے ہوں ان پر بالاتفاق زکوٰۃ نہیں جو گھوڑے تجارت کے لئے ہوں ان پر بالاتفاق زکوٰۃ ہے (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تامل کے لئے ہوں اور سائٹ (چرنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔ (۲)

(۱) ملخصاً من دیس لترمذی: ۲۰/۲۰۳، وکذا فی الدر المنثور: ۱۵/۳، ولفہر بہ بخاری: ۱۰۳/۲، واینام الناری

۱۰۰۰، و معارف السن: ۲۰۳/۵، راجع للتفصیل الجامع: فتح الملہم: ۸/۵، باب لیس لیمانہون حملاً لوسن

صلاً

(۲) راجع، فتح الناری: ۳۲/۳، والتعلیق الصبح: ۲۹۳/۲، و عمدة الفاری: ۳۷/۹، باب لیس علی المسلم فی

لہ صلاً

اثر ثلاثہ کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

نیز ان کا استدلال ترمذی میں حضرت علیؓ کی حدیث مرفوع سے بھی ہے "قد عسوت عن

صدقة الخيل والرقيق".

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے، وہ صحیح مسلم کی معروف حدیث سے

استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں "الخيل لثلاثة هي لرجل

وزرو هي لرجل سترو هي لرجل اجر، فاما التي هي له وزر لرجل ربطها رياء ولفخر او نواء

على اهل الاسلام فهي له وزر واما التي هي له ستر لرجل ربطها لى سبيل الله لم ينس

حق الله في ظهورها ولا رقابها فهي له سترو اما التي هي له اجر... الخ".

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں، ایک وہ جو

آدی کے لئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدی کے لئے ذحال ہے، تیسری وہ جو آدی کے لئے باعث اجر

و ثواب ہے، اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدی اللہ کے

واسطے پالے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوں کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں

کی "ظہور" میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کے لئے عاریہ دے دیا جائے، اور دوسرا حق

"رقاب" میں ہے جو سوائے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی

اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے، چنانچہ "القواعد" میں تصریح ہے: "قد صح عن

عمر انه كان يأخذ الصدقة عن الخيل".

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ "لیس علی

المسلم فی فرسه" میں "فرس" سے رکوب اور سواری کے گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ

کے ہم بھی قائل نہیں، اور حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے۔ (۱)

(۱) ملخصاً من موس ترمذی: ۲/۳۷۵، والطرايط، الفرائض: ۳/۳۵، ولفحات الصلیح: ۱۶۹/۳، وفتح

المہم: ۱۷/۵، باب لا زکوٰۃ علی المسلم فی عبده وفرسه مسئلة زکوٰۃ الخيل السائمة المسئلة.

## شہد میں وجوب عشر کا مسئلہ

"عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لي العسل لي كل

عشرة أزق زق" (رواه الترمذي)

شہد میں وجوب عشر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ، صاحبین، امام احمد اور امام اسحاق اس بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب

ہے۔

جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں۔ (۱)

### حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال

حضرات حنفیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں وجوب عشر کا صراحت

کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

لیکن حضرات شافعیہ وغیرہ نے حدیث باب کو "صدقہ بن عبد اللہ" راوی کی وجہ سے ضعیف

اور ناقابل استدلال قرار دیا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو "صدقہ بن عبد اللہ" حکم فیہ راوی ہیں، چنانچہ

جہاں ان کی تصنیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اس کے علاوہ اس حدیث

کے متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت "حسن" کے درجہ میں آجاتی ہے، چنانچہ

(۱)..... ابن ماجہ میں حضرت ابوسیارہ حمی کی روایت ہے فرماتے ہیں "فلت بار رسول الله ا

ان لي نحل (شہد کی کھیاں) قال: اذا العشر".

(۲)..... نیز ابن ماجہ ہی میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے "عن النبي

صلى الله عليه وسلم انه اخذ من العسل العشر".

ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام سے خالی نہیں لیکن ان کی کثرت اس پر دال ہے کہ شہد پر عشر لینا

بے اصل و بلا دلیل نہیں۔

(۱) راجع لہذا المسئلة، معالم السنن للخطابی، ۲/۲۰۹، وحاشیة الکرکب الدرری، ۱/۲۳۶، والتفصیل فی معارف



دوسرے حضرت عمر فاروق اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد کا عشر وصول کیا کرتے تھے، اس سے بھی وجوب عشر کی احادیث کی تائید ہوتی ہے۔

### شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال

اس مسئلے میں حضرات شافعیہ و مالکیہ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں، البتہ وہ ایک عقلی دلیل پیش کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شہد جانور (کھیلوں) سے حاصل ہوتا ہے لہذا یہ ریشم کی طرح ہے کیونکہ ریشم بھی جانور (کیڑوں) سے پیدا ہوتا ہے، اور ریشم میں بالاتفاق عشر واجب نہیں، لہذا شہد میں بھی عشر لازم نہیں۔

لیکن اس عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ پھل اور پھولوں میں عشر لازم ہے اور جو چیز ان سے پیدا ہوگی اس پر بھی عشر لازم ہوگا، اور ریشم میں اس لئے عشر لازم نہیں کہ ریشم کے کیڑے شہوت کی چیزیں کھاتے ہیں اور پتوں پر عشر نہیں، پس اس سے پیدا شدہ ریشم پر بھی عشر لازم نہیں ہوگا، لہذا ریشم پر شہد کو قیاس کرنا درست نہیں۔ (۱) واللہ اعلم

### مال مستفاد پر زکوٰۃ کا مسئلہ

”عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من استفاد مالا فلا زكوة عليه حتى يحول عليه الحول“ (رواه الترمذی)

مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصاب زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اولاد و صورتیں ہیں۔ (۲)

پہلی صورت

پہلی صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

(۱) درس ترمذی ۳۷۷/۲۰ مع زیادہ ہسرة من المرطب علاطه عه وعن والده، والنظرا بهنأ لهله المسئلة، الدر المنصور: ۶۸/۳، ونفحات التنبیح: ۲۱۱/۳، وإمام الداری: ۱۳۳/۵

(۲) راجع لطعیل هذه الصور بدائع الصنائع فی تریب الشرایع: ۱۳۰، ۱۳/۲، والمفسی لابن قدامة: ۶۲۶/۲

## دوسری صورت

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔  
 (۱) ... ایک یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مال سابق کی نماء بھی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دوران سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یا مال تجارت موجود تھا دوران سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نماء نہ ہو بلکہ ملک کے کسی سبب جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دوران سال اس کو کچھ اور روپیہ بہہ، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا۔ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ (۱)

## اختلافِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا۔

لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

## دلائلِ ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمر کی حدیث باب سے ہے یعنی "من استفاد مالا فلأزکوٰۃ لہ حتی یحول علیہ الحول عند ربہ"۔

ذخیرہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو، اور مال سابق کی نماء بھی ہو) کو وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح ائمہ مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے

ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مال سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں نئے مال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت حرج ہے۔ والخرج مدفوع شرعاً (۱)

## زیورات کی زکوٰۃ کا مسئلہ

”عن زینب قالت: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا معشر النساء

تصدقن ولو من حليكن... الخ“ (رواه الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ عورت کے استعمالی زیورات پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استعمالی زیور پر زکوٰۃ نہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمالی ہی کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ

واجب ہے۔ (۲)

## دلائل ائمہ

حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱)..... پہلی دلیل حدیث باب ہے، لیکن اس سے استدلال صریح نہیں کیونکہ اس میں صحت

مانند بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔

(۲)..... دوسری دلیل ابوداؤد میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے ”قالت: كنت

البس اوضاحاً (پازیب) من ذهب، فقلت يا رسول الله! اكنز هو؟ فقال: ما بلغ ان تودي

زكوة لفرقي فليس بكنز“.

یہ روایت مسلک حنفیہ پر صراحتاً دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے پاس نص کے طور پر زیورات کی زکوٰۃ کی نفی کے لئے کوئی صحیح یا صریح روایت

نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر دلالت کرتی ہو، البتہ علامہ ابن الجوزی نے ”التحقیق“ میں

نافیہ بن العوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوع ذکر کی ہے، یعنی

(۱) دروس ترمذی، ۲/۳۸۱، وکتاب الدر المنثور، ۳/۲۳، وبعثات الطبع، ۱۳۹/۳

(۲) انظر لهذا الاحتلاف، المعنى لاس للعلماء، ۲۰/۳۲۲، والتعليل المصباح، ۲۰/۳۰۸

ملاس فی الحلی زکوٰۃ " لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے۔ (۱)

کیا عورت اپنے مال میں بغیر اذن زوج کے تصرف کر سکتی ہے؟

"عن اس عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج ومعه بلال، فظن انه لم ينسج، فوعظهن وأمرهن بالصدقة فجعلت المرأة تلقي القرط والخاتم، وبلال ياخذ في صرف ثوبه" (رداء شعاوی،

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا عورت شوہر کی اجازت کے بغیر اپنے مال میں سے صدقہ کر سکتی ہے یا نہیں؟

جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ عورت کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا پورا اختیار ہے۔ جبکہ امام مالک فرماتے ہیں کہ اسے صرف ثلث مال کی حد تک تصرف کی اجازت ہے، اس سے زائد اس اجازت نہیں ہے۔

امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، جبکہ ان کی دوسری روایت جمہور کے مطابق ہے۔ (۲)

ردائے ائمہ

امام مالکؒ کا استدلال سنن ابی داؤد وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع روایت سے ہے "لا يجوز لامرأة أمر في مالها إذا ملك زوجها عصمتها" یعنی عورت کو خود اپنے مال میں تصرف نہیں رہتا جب اس کا شوہر اس کی عصمت کا مالک بن جاتا ہے۔ دوسرے طریق میں ہے "لا يجوز لامرأة عطية إلا بأذن زوجها"۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو صدقہ کا حکم دیا، انہوں نے صدقہ کیا اور آپؐ نے صدقہ قبول فرمایا، آپؐ نے کسی سے بھی شوہر کی اجازت کے بغیر اسے دریافت نہیں فرمایا۔

نیز صحیح بخاری میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع حدیث ہے "يا معشر النساء اتصدقن

۱. انجمن ترمذی مستشرقین و تصوف ۲/۳۸۳، وانظر أيضا الدر المنثور ۳/۲۰، وبعثات الشیخ: ۳/۲۱۴، وفتح

المسهم ۲/۲۱، هل نحب فی حلی النساء زکوٰۃ ام لا؟ والوال العلماء فی ذلک

(۲) وسیع، مضمی لاس فیما ۳/۲۹۹

... الخ۔" یہاں بھی صدقہ کا حکم مطلق ہے، کسی قسم کی اجازت کا ذکر نہیں ہے۔

جہاں تک امام مالک کے دلائل کا تعلق ہے سو وہ دونوں روایتیں "عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" کے طریق سے مروی ہیں اور محدثین نے اس سند پر کلام کیا ہے۔

اور اگر بالفرض یہ سند قابل احتجاج ہو تب بھی اولاً جمہور کی صحیح احادیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ ثانیاً: ایسی تمام احادیث کے بارے میں امام بغوی فرماتے ہیں کہ یہ "غیر رشیدہ عورت" پر محمول

ہیں۔ (۱)

### خضر اوات میں وجوب عشر کا مسئلہ

"عن معاذ أنه كتب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأل عن الخضر اوات وهي البقول فقال: ليس فيها شيء" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین یہ کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عشر صرف ان چیزوں پر ہے جو سز نے والی نہ ہوں، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔ ان کے برخلاف حضرت امام ابوحنیفہ ترکاریوں پر وجوب عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ وجوب عشر دیا ہے فیما بینہ و بین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوگا)۔

امام صاحب کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ "وآتوا حقه يوم حصاده" کے اطلاق سے ہے، جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں۔

نیز ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے "فيماسقت السماء والعيون العشر وفيما سقى بالنضح (حوض) نصف العشر"۔

اس روایت میں کلمہ "ما" عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں مطلق وجوب عشر کی لہی

مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے سے روکا جا رہا ہے کہ حضرات وغیرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار صدق (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں فرمایا تھا (جیسا کہ حدیث باب میں اس کی تصریح کی گئی ہے) جو یمن کے حاکم تھے۔ (۱)

## نابالغ کے مال میں زکوٰۃ کا حکم

”عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال: ألامن ولّي يتيماً، له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة“ (رواه لترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

اگر ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، (۲) ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

نیز حضرت عائشہؓ کے ایک اثر سے بھی یہ حضرات استدلال کرتے ہیں ”عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه قال: كانت عائشة تليني أنا وأخالي يتيمين لي حجرها فكانت تُخرج من أموالنا الزكوة“.

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور عبد اللہ بن المبارکؒ کے نزدیک بچے کے مال پر زکوٰۃ نہیں۔

ان حضرات کا استدلال نسائی اور ابوداؤد وغیرہ کی معروف روایت سے ہے ”رفع القلم عن ثلاث، عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق“ الشافعیؒ، اس میں نابالغ کو صراحۃً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی۔

نیز امام محمدؒ کے کتاب الآثار میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے ”ليس لي مال اليتيم

زکوٰۃ“.

(۱) ملخصاً من درس لترمذی ۲/۳۸۷، وکلامی الدر المصنوع: ۳/۲۵، ومعارف السنن: ۵/۲۳۳

(۲) راجع المعارف للسورق، ۵/۲۳۶، وفتح الملهم للمصنف، ۱/۳۱۹

## حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے ممکن ہے کہ اس حدیث میں یتیم سے مراد وہ لڑکا ہو جو بالغ تو ہو چکا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو، یا "صدقہ" سے مراد زکوٰۃ نہیں بلکہ نفقہ علی الیتیم ہے، چنانچہ احادیث میں نفعی پر صدقے کا اطلاق ہوا ہے، کافی قولہ علیہ السلام: "نفقة المرء علی اہله صدقة"۔

اس جیسی دوسری احادیث کا بھی یہی جواب ہے۔ (۱)

## "العجماء جرحھا جبار" کی تشریح میں اختلاف

"عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: العجماء جرحھا

جبار... الخ" (رواہ البخاری)

"عجماء" کے معنی حیوان کے ہیں اور "جبار" کے معنی "ہدر" کے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کر دے تو یہ زخم ہدر ہے، اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوگی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق (ہنکانے والا) نہ ہو اور اگر کوئی سائق یا قائد (کھینچنے والا) ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور موٹر گاڑی اور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے چاہے موٹر نے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگایا ہوا زخم اس وقت ہدر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضامن مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے۔ (۲)

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں ہے، چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔ (۳)

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی: ۳۸۸/۲، وانظر ايضاً، صفحات التلخيص في شرح منكرة المصاحب: ۱۵۲/۳

(۲) راجع للتفصيل، عمدة الفاري: ۱۰۲/۹، ومعارف السنن: ۲۳۰/۵، وتكملة فتح الملهم: ۵۲۰/۲، كتاب الحلو، باب جرح المحماء والمعلمين والشرجار.

(۳) نفلًا عن دروس ترمذی: ۳۹۲/۲، وکلیلی للصفحات التلخيص: ۱۹۳/۳، ودروس مسلم: ۳۸۱/۲

## ”المعدن جبار“ کی تشریح میں اختلاف

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..... والمعدن جبار

... الخ“ (رواہ البخاری)

حنفیہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہدر (معاف) ہے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، وسبائی تفصیلہ فی المسئلۃ الآتیۃ. (۱)

## کیا رکاز میں معدن شامل ہے یا نہیں؟

”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..... والمعدن جبار،

رفی الرکاز الخمس“ (رواہ البخاری)

جو مال زمین سے نکالا جاتا ہے، اس کی تین قسمیں ہیں: کنز، معدن اور رکاز۔

(۱) - کنز اس مال کو کہتے ہیں جس کو بنی آدم نے خود زمین میں دفن کیا ہو۔

(۲) - معدن اس مال کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر خلق پیدا کیا ہو۔

(۳) - رکاز لفظ مرکوز کے معنی میں ہے، اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی

ہو تو اس طرح رکاز، کنز اور معدن دونوں سے عام ہے اور دونوں کو شامل ہے۔ (۲)

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ رکاز میں کنز (مدفون خزانہ) داخل ہے، چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں سے

مدفون خزانہ ہاتھ آجائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ

مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا، لہذا وہ مال غنیمت کا ایک جزء ہے جس پر خمس واجب ہوتا ہے،

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ حدیث باب میں ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟

فارے نزدیک شامل ہے، لہذا ”وفی الرکاز الخمس“ کے جملہ سے جہاں دفینہ جاہلیت میں خمس کا

ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

(۱) حشر لہلہ المسئلۃ، درس ترمذی: ۳۹۳/۲، صفحات التلیح: ۱۹۳/۳، والطویل فی عمدۃ القاری: ۱۰۲/۹

(۲) لوجز المسالک: ۲۷۰/۵



لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب

میں "المعدن جبار" کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔ (۱)

مذہب حنفیہ کی وجوہ ترجیح

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لفظ، روایت، اور روایت، ہر اعتبار سے راجح ہے۔

لفظ اس لئے کہ علامہ ابن منظور افریقی نے لسان العرب میں ابن العربی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ

لفظ "رکاز" کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے۔

اور روایت اس لئے راجح ہے کہ اول تو حدیث باب میں "وفی الركاز الخمس" کا جملہ مسلک

حنفیہ کی تائید کر رہا ہے، دوسرے امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں ایک روایت نقل کی ہے "عن عبد اللہ

بن عمرو ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن المال یوجد فی الخرب العادی فقال لہ

وفی الركاز الخمس"۔ اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون

خزانہ کا ذکر "فیہ" میں آچکا ہے، اور رکاز کا اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے،

ثابت ہوا کہ "وفی الركاز الخمس" میں رکاز سے مراد فینہ نہیں بلکہ معدن ہے۔

اور روایت حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہونے کی علت معدن میں

بھی پائی جاتی ہے، اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون کو (اگر اس میں کفر کی علامت اور نشانی پائی گئی) مشرکین

کا مال شمار کیا گیا ہے، اور مال غنیمت میں شمار کر کے دوسرے غنائم کی طرح اس پر بھی خمس واجب کیا گیا ہے

یہی علت معدن میں موجود ہے۔

امام شافعی کا استدلال

امام شافعی کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے

"المعدن جبار" جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں، لیکن "المعدن جبار" کی یہ

تفسیر حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے، کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت

کے احکام کا بیان ہو رہا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ "المعدن جبار" کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر

(۱) راجع لتفصیل هذه المسئلة، عمدة القاری: ۱۰۰/۹، وصارف السن: ۲۳۶/۵، وتكملة فتح السلم: ۵۲۵/۲.

کر ہلاک یا زخمی ہونا ہر ہے۔ (۱)

## کانوں کی زکوٰۃ میں اختلاف فقہاء

”عن ربیعۃ بن ابی عبدالرحمن عن غیر واحد: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أقطع لبلال بن الحارث المزني معادن القبلیة، وهي من ناحية الفرع، فتلک المعادن لا تؤخذ منها إلا الزکوٰۃ إلى الیوم“ (رواه ابوداؤد)

”فتلک المعادن لا تؤخذ منها إلا الزکوٰۃ إلى الیوم“ اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ ان کانوں میں سے زکوٰۃ یعنی چالیسواں حصہ لیا جاتا ہے گویا خمس نہیں لیا جاتا، جیسا کہ کانوں کے متعلق حکم ہے۔ چنانچہ امام مالک اور ایک قول کے مطابق امام شافعی کا مسلک یہی ہے کہ کانوں میں بھی چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے خمس واجب نہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ کانوں میں خمس واجب ہوتا ہے چالیسواں حصہ واجب نہیں ہوتا، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے، اور قول ثالث امام شافعی کا یہ ہے کہ اگر کان سے برآمد ہونے والی چیز نکت اور مشقت کے نتیجہ میں حاصل ہو تو چالیسواں حصہ واجب ہوگا ورنہ خمس ہی واجب ہوگا۔

حدیث باب بظاہر حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، بذل الحمد میں علامہ سہارنپوری نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ بات پہلے سے ثابت ہو چکی ہے کہ رکاز میں خمس واجب ہو جاتا ہے اور رکاز کا اطلاق معدن پر حقیقہ اور کنز پر مجاز ہوتا ہے، لہذا معدن میں خمس ہی واجب ہے، البتہ حضرت بلال سے خمس کا نہ لینا اس بات کی دلیل نہیں کہ خمس واجب نہیں ہوتا، ہو سکتا ہے حضرت بلال کی حاجت مندی کے پیش نظر ان سے چالیسواں حصہ سے زیادہ نہ لیا ہو، چنانچہ ان کو معادن بھی حاجت مندی ہی کے پیش نظر دے گئے تھے۔ (۲)

## خمس کا مطلب اور حکم

”عن سهل بن ابی حمزة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول: إذا

خمر صتم لخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع“ (رواه الترمذی)

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/۳۹۳، وکلامی لطحات الطلیح: ۳/۱۹۳، وکشف الباری، کتاب المسالاة والنشر، ص: ۵۶۱

(۲) لطحات الطلیح: ۳/۲۱۴، وبلل المجهود: ۸/۳۱

خرم کے لغوی معنی اندازہ لگانے کے ہیں، اور کتاب الزکوٰۃ کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک خرم کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوتی ہے اور اگر کمتر ہی وقت سے پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار معین کی جائے گی اور اس سے عشر وصول کیا جائے گا۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں "اذا خرصتم فخذوا" کے الفاظ سے ہے۔  
جمہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں بیع مزینہ (۲) سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور تقریباً مشہور کے درجہ میں ہیں جبکہ اس باب (خرم کے متعلق) کی بیشتر احادیث سنداً متکلم فیہ ہیں لہذا ان کی وجہ سے مزینہ کی صحیح اور صریح احادیث کو نہیں چھوڑا جاسکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصل کلی پر مشتمل ہوں۔  
دو یہ کہ بیع مزینہ لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تفاضل کا احتمال ہے جو ربوا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے، اور خرم میں بھی یہی صورت ہے۔

پھر خرم کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سد باب بھی ہو جاتا ہے۔ (۳)

"دعو الثالث فان لم تدعو الثالث فدعو الربع" کا مطلب

اس جملہ کا مطلب ہر نتیجہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔ (۴)

(۱) راجع للتفصیل، معارف السنن: ۲۳۷/۵

(۲) مزینہ وہ دھت پرگی ہوئی کھجوریں کوئی کھجوریں کے مرض میں مفرودت کرنے کو کہتے ہیں۔

(۳) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۹۷/۲، وکلماتی نفعات التفتیح: ۲۰۷/۳، وایضاً الباری: ۱۳۹/۵، راجع للتفصیل

المسائل المتعلّقة بالخرص، الدر المنثور: ۷۰/۳

(۴) راجع للتفصیل هذه المسئلة، معارف السنن: ۲۵۰/۵

امام احمد کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خرص کے ذریعہ عشر وصول کیا جا رہا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کو وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھاؤں کے پکنے پکنے کو مقدار خراب ہو جائے، لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔ اور ابن عربی مالکی اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرص کے بعد پھل پک جائیں اور عشر وصول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشت کار نے جتنی مؤونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کر کے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اس دور میں مؤونت عموماً پیداوار کا ثلث یا ربع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبین کے نزدیک مؤونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالک زرع اور اس کے اہل و عیال کے گزارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا ربع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا ربع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہذا ان کے نزدیک اس بناء کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جا رہا ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جھڑ جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کا مذکورہ بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقراء کو دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ (۱)

کیا زکوٰۃ کے علاوہ مال میں اور حق ہے؟

”عن فاطمة بنت قیس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان فی المال حقاً

سوی الزکوٰۃ“ (رواد الترمذی)

زکوٰۃ کے علاوہ بعض حقوق واجب تو اجماعی ہیں مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد مالدار ہو تو ان

کافقہ اولاد پر واجب ہے، نیز دوسرے اقارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص اضطرار کی حد تک بھوکا یا تنگ ہو یا کوئی میت ہو جس کی مٹھنیں و تدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے۔

اسی طرح خدا نخواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آجائے مثلاً دشمن حملہ کر دے مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا دباہ عام یا قحط پیش آجائے تو ان معاصب کے دفعہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہو جاتی ہے۔ (۱)

نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغنیاء اور مالداروں پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جاسکتا

ہے۔ (۲)

ان اجماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

### مہمان کا حق

ان میں سے پہلا حق، حق ضیف یعنی مہمان کا حق ہے۔

حضرت لیث بن سعد کے نزدیک ہر مہمان کی ضیافت اور مہمانی ایک رات کے لئے واجب (۳) ہے، (۴) ابو سعید بن عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "ان لزورک علیک حقاً"۔

نیز ابو داؤد اور ابن ماجہ کی روایت ہے "عن ابي كريمة (مقدم بن معدی کرب الکندی) قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليلة الضيف حق على كل مسلم، فمن أصبح بغناه ليو عليه دين إن شاء القضى وإن شاء ترك"۔ (اللفظ لابی داؤد)

ان احادیث کی وجہ سے حضرت لیث بن سعد حق ضیف کو حقوق واجبہ میں شمار کرتے ہیں۔ (۵)

(۱) احکام القرآن لاسی العریسی ۵۹/۱۰، تحت قوله تعالى وانى المال على حه فوى القرمى

(۲) كما صرح به الشاطبى فى الاعصام ۱۰۳/۱

(۳) ایام الامم کا سب سے پہلا حق دینت والوں کے بارے میں یہی ہے کہ ان پر مہمان کی ضیافت واجب ہے، البتہ آبادی میں رہنے والوں کے لئے اس میں ان کا وہ حصہ ہے۔

(۴) ابن الاثیر ۱۰۳/۱

(۵) ایام الامم لاسی العریسی ۵۹/۱۰، حدیث سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں

یہ ہے۔ یہ سب مہمانوں کے لئے ہے جو راجح اضطرار میں ہوں۔

لیکن جمہوران احادیث کو مکارم اخلاق اور استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کا استدلال صحیحین میں حضرت ابو شریح کعمی کی مرفوع حدیث سے ہے "من کان یؤمن بآفة والیوم الآخر فلیکرم ضیفه، جائزته یوم وليلة والضيافة ثلاثة ایام، فما کان بعد ذلك فهو صدقة... إلخ".

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو "جائزۃ" قرار دیا گیا، جس کا اطلاق حق واجب پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے۔

اور علامہ خطابی نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتدائے اسلام کی احادیث ہیں جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں جب بیت المال سے وظائف مقرر ہو گئے تو یہ حق واجب نہ رہا۔ (۱)

حق ماعون

زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق، حق ماعون (۲) ہے، جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے (۳)، اور ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہے "کننا عند الماعون علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، عاریة الدلو والقدیر".

۲- دوسرا یہ کہ یہ اس صورت میں ہے جب حاجت مند مہمان کھانا خریدنا چاہتا ہے مگر طعام والا پروخت کرنے سے انکار کر دے تو اس کو اس سے جبراً (زبردستی) لینے کا حق ہے۔

۳- تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا، پھر جب مسلمانوں کو اخراجات حاصل ہوئے تو منسوخ ہو گیا۔

۴- چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ ان احوال کے ساتھ مخصوص ہے جن کو امام وقت (حکومت) نے صدقات کی وصولی والی کے لئے بھیجا ہو۔

۵- پانچواں جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم ان اہل ذمہ کے بارے میں ہے جن پر ان کی بستیوں سے گزرنے والے مسلمانوں کی ضیافت

اہل ذمہ کی گنجی۔ (انظر لهذه التوجیہات، درس مسلم للاستاذ المحترم: المفتی الأعظم محمد رفیع الحماتنی امام اللہ فیہم للخطیبی: ۳/۱۳)

(۱) درس نورملی: ۳/۹۰، منسوباً الی نیل الأوطار: ۱۵۶/۸، وانظر ایضاً لهذه المسئلة، درس نورملی: ۲/۱۳۳، وقام الہدی: ۱۶۰/۷

(۲) "ماعون" بمعنی معمولی چیز اور یہ "معین" سے ماخوذ ہے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں، اس لئے ماعون ایسی استعمالی اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عاقلانہ ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا سمجھا جاتا ہے جیسے کھانسی، چھاؤڑا، پکانے پکانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت ہر دوسرے سے مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے کھل کر وہ بلا کجوں اور کینہ سمجھا جاتا ہے، حاشیہ درسی ترمذی، بحوالہ حارف القرآن: ۸/۸۲۶۔

(۳) یعنی "والمعون الماعون"۔

اس بناء پر بعض فقہاء کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریتہ دینا واجب

ہے۔

جبکہ بعض حضرات "ماعون" کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں، چنانچہ حضرت علیؑ، حضرت ابن عمرؓ اور جمہور مفسرین نے "ماعون" کی تفسیر زکوٰۃ سے کی ہے، اس لئے یہ حضرات عاریت کو واجب نہیں کہتے۔ (۱)

### حق حصاد

زکوٰۃ کے علاوہ جو حقوق ہیں ان میں سے ایک حق، حق حصاد (۲) بھی ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء مثلاً ابن حزمؒ نے "وَأَنْوَاعُهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت مکی ہے، اور عشر مدینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دینا واجب ہے۔ (۳)

دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشر ہی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے مکی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے۔ (۴)

### بہر حال

بہر حال قرآن وحدیث کے مجموعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے، بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں، اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر مؤکد حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے، لہذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ "إِذَا أَدَبْتَ زَكَاةَ مَالِكَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ" (۵) یا حدیث امرابی جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے ذکر کے بعد "هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟"

(۱) درس ترمذی ۳۳۱/۲ معرباً ابی المحلی لاس حرم ۱۲۸/۹

(۲) یعنی پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجاتے ہیں ان کو اس پھل میں سے کچھ دینا۔

(۳) المحلی لاس حرم ۲۱۶/۵

(۴) درس ترمذی ۳۱۱/۲

(۵) جامع الترمذی

کے جواب میں "لا، اِلَّا اِنْ تَطَوَّعَ" فرمایا، سوال کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مالی حق واجب نہیں، اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔ (۱)

## حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ دینے کا حکم

"عن علیؑ ان العباسؑ سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعجيل صدقته قبل ان تحل فرخص له في ذلك" (رواه الترمذي)

نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرنے تو بالاتفاق ادا کی جاسکتی درست نہ ہوگی، اور اس اتفاق اور خرچ کرنے کی حیثیت صدقہ نافلہ کی سی ہو جائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب کے مکمل ہونے کے بعد اور حولانِ حول سے پہلے ادا کی جاسکتی درست ہے۔

لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں ادا کی جاسکتی درست نہیں۔ (۲)

## دلائل ائمہ

امام مالکؒ نے غالباً حولانِ حول کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دخول وقت سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت علیؑ کی حدیث باب سے ہے۔

نیز ترمذی ہی میں حضرت علیؑ کی دوسری حدیث ہے "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر: انا قد اخذنا زكوة العباس عام الاول للعام" یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سے وصول کر لی تھی۔

جمہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سہب واجب ہے جبکہ حولانِ حول زکوٰۃ کے لئے شرط ادا ہے، نہ کہ سبب وجوب۔ لہذا حولانِ حول کو وقتِ صلوة

(۱) ترمذی، نسیب الإسلام المصنف محمد بن علی العملي، اتمام الله ليهم: ۲/۱۱۱

(۲) راجع، معارف السنن، ۳۱۶/۵، وعمدة القاری: ۲۷/۹



پر قیاس کرنا درست نہیں۔ (۱)

## زکوٰۃ دینے والے کے لئے دعا کی حیثیت

عن ابن ابی اوفیٰ قال: اذا اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم بصدقة قال: (اللهم صل عليه). فاناه ابى بصدقة، لقال: اللهم صل على آل ابى اوفى" (رواه البخارى)  
اس بارے میں انتظامیہ کہ زکوٰۃ دینے والے کے لئے دعا کرنا سنت اور مندوب ہے یا واجب؟

اہل فتواہر کے نزدیک واجب ہے، وہ اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں: "خذ من امر الہم صدقة تطہرہم وتزکیہم بہا وصل علیہم ان صلاحک مکن لہم". اور کہتے ہیں کہ اس میں امر کا سینہ و وجوب کے لئے ہے۔

لیکن جبہ فرماتے ہیں کہ یہ دعا ہمارے حق میں استجاب کے لئے ہے و وجوب کے لئے نہیں، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت محاذ کو زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا تھا اور ان کو دعا کا حکم نہیں دیا اور امت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ آپ کی دعا اور صلوات امتیوں کے لئے سیکنا اور اطمینان کا سبب ہے، جبکہ امتیوں کی دعا کا وہ درجہ نہیں ہے۔ (۲)

## غیر نبی پر درود بھیجنے کا حکم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرات انبیاء، ملائکہ اور عام مؤمنین پر درود بھیجا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں تین مذاہب مشہور ہیں:

(۱)..... پہلا مذہب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے انبیاء اور ملائکہ اور مؤمنین پر درود مطلقاً بھیجا جاسکتا ہے، مستقلاً بھی اور جمعاً بھی، امام بخاری نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔  
اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں اللہ جل شانہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کر کے فرمایا "صل علیہم ان صلاحک مکن لہم". اس آیت میں مؤمنین پر

(۱) درس ترمذی: ۲/۳۳۰، وکلیفی الدر المنصور: ۳/۹۲، وفتح الصلیح: ۳/۱۳۸

(۲) لفتح الصلیح: ۳/۱۳۵، وشرح صحیح مسلم للنووی: ۱/۳۳۶، وفتح الملہم: ۵/۱۸۰، باب الدعاء لمن

صوتہ بھیجنے کا حکم وارد ہے، معلوم ہوا غیر نبی پر صلوٰۃ بھیج سکتے ہیں۔

نیز حدیث باب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن ابی اوفیٰ کے بارے میں فرمایا: "نہم صل علی آل ابی اوفیٰ". جس سے غیر نبی پر مستقلاً صلوٰۃ بھیجنے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

(۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ غیر نبی پر مستقلاً صلوٰۃ بھیجنا جائز نہیں اور تبعاً بھی مطلقاً جائز نہیں، صرف جن نصوص کے اندر تبعاً غیر نبی پر صلوٰۃ بھیجا گیا ہے، ان ماثور نصوص کی حد تک جائز ہے، امام احمد کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔

(۳) تیسرا مذہب حضرات حنفیہ اور جمہور علماء کا ہے کہ غیر نبی پر مستقلاً درود بھیجنا تو جائز نہیں،

لیکن تبعاً جائز ہے، کیونکہ درود شریف کی کئی روایتوں کے اندر تبعاً صلوٰۃ علی غیر النبی وارد ہے۔ (۱)

امام بخاری کے استدلال کا جواب

جہاں تک امام بخاری کے استدلال کا تعلق ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم اللہ کے رسول کے ساتھ خاص تھا کہ وہ جس کے لئے چاہیں، اس کے لئے صلوٰۃ و دعا کریں، لیکن دوسرے لوگوں کو یہ اختیار نہیں، یہاں وجہ ہے کہ ابن ابی اوفیٰ کے حق میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ، کسی اور نے صلوٰۃ کا لفظ استعمال نہیں کیا، بلکہ صحابی ہونے کی وجہ سے "رضی اللہ عنہ" کا جملہ ان کے لئے استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ (۲)

☆☆☆

## باب فی المصروف

### کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟

"عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن فقال:

إنك لاني قوم أهل كتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم

(۱) مطر لهذه المسئلة، عمدة القاری ۳۰۸/۲۶، وفتح الباری ۱۶۹/۱۱، وفتح الملهم: ۱۸۰/۵، باب الدعاء

نفسی معطفہ، الفرائد العلماء فی حرار الصلوٰۃ علی غیر الانبیاء.

(۲) کشف الباری، کتاب الدعوات، ص ۲۶۶، وبعثات النسخ: ۱۳۳/۳



ہوگی، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل فرد تین ہیں لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں "ل" کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے، وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا، البتہ علت فقر کی وجہ سے اصناف مذکورہ مصارف بن گئیں، اور بحیثیت مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی، پھر چونکہ "للفقراء" وغیرہ تمام اصناف میں "الف لام" جنسی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی۔ (۱)

## کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟

"عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا إلى اليمن فقال ..... إن الله الفترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم ... الخ" (رواه الترمذي)

حدیث باب کے مذکورہ جملہ یعنی: "تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم" سے اشارہ اہل حق کے طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دی جاسکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں، چنانچہ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے، البتہ صدقات نافذ ذمیوں کو دیئے جاسکتے ہیں، بقولہ تعالیٰ: "لا ینھکم اللہ عن اللین لم یقاتلوکم فی الدین ولم ینخرجوکم من ديارکم ان تبرؤہم وتقسطوا الیہم ان اللہ یحب المفسطین" ..... نیز امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں کو دیا جاسکتا ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرح حنیفیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جاسکتی۔

البتہ امام زفر فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ "إلما الصدقات للفقراء" میں مسلمان کی

کوئی قید نہیں ہے۔

نیز ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے "الما الصدقات للفقراء" کی تفسیر میں ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ "ہم زمینی اہل الكتاب" (زمینی جمع "زمین" لتجا، اپنا حق کو کہتے ہیں)۔ (۱)

ان دلائل کی بناء پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے۔

بہر حال جمہور کا مفتی بہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے، اگرچہ اس معاملہ میں امام زقر کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں لیکن امت کا سواد اعظم کا اتفاق ان کے مقابلے میں مضبوط تر ہے۔ (۲)

## ایک شہر سے دوسرے شہر کو زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

"عن ابی جحیفۃ قال: قدم علينا مصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فآخذ الصدقة من اغنیائنا فجعلها فی فقرائنا... الخ" (رواه الترمذی)

حدیث باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ کے فقراء پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسری ہستی میں نہ بھیجی جائے۔

پھر زکوٰۃ کی یہ منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الا یہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ نہ ہو۔

امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی، اور اگر منتقل کر دی گئی تو بھی درست ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے، البتہ اولیٰ یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے لیکن اگر دوسرے شہر کے فقراء کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ و اقرباء غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے اجرو ثواب کی بشارت دی ہے، ایک اجر قرابت کی اور دوسرے اجر صدقہ کی، بشرطیکہ قرابت و ولادت اور قرابت زواج نہ ہو، کیونکہ ایسی صورت میں زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ (۳)

(۱) راجع لتفصیل المسئلة وادللتها، بدائع الصالح: ۳۹/۲

(۲) ملخص من درس ترمذی: ۳۶۹/۲، وکذا فی (معجم الباری: ۳۶/۵)

(۳) النظر لهذا التفصیل، المعارف: ۲۵۶/۵

## دلائل فقہاء

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے "تؤخذ من اغنیائہم وترد علی فقر الہم... الخ".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بیان افضلیت کے لئے ہے اور اس کے ہم خود بھی قائل ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ "فقر الہم" کی ضمیر اہل یمن کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ فقراء مسلمین کی طرف راجع ہے، لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔

حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے "إنما الصدقات للفقراء والمساكين

... الخ" (۱)۔

اس آیت میں اصنافِ ثمانیہ مذکور ہیں اور ان کے معرب زکوٰۃ ہونے میں فقط ان صفات کا لحاظ ہوگا جن کو قرآن نے ذکر کیا ہے، یعنی فقر، مسکنت وغیرہ، ان صفات کے علاوہ کسی اور زائد امر کا اعتبار کرنا اس طرح کہ زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو بغیر حجتِ قویہ کے ثابت نہیں ہو سکتا۔

حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدینؓ کے زمانے میں مختلف اطراف اور بلاد کی زکوٰۃ مدینہ میں جمع ہوتی تھی اور پھر وہاں سے فقراء اور مساکین پر تقسیم ہوتی تھی۔ (۲)

## کن لوگوں کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے؟

"عن عبد اللہ بن مسعود قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من سأل الناس ولہ مال یغنیہ جاء یوم القیامۃ ومسنکۃ فی وجہہ خموش او خدوش او کدوح، قیل: یا رسول اللہ ما یغنیہ؟ قال: خمسون درہماً أو قیمتہا من اللہب" (رواہ الترمذی)

جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو، اور وہ مال نامی (بڑھنے والا) بھی ہو تو اس پر سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہے اور ایسے شخص کے لئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں لیکن

(۱) إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملین علیہا والمولفۃ للوہم ولی الرقاب والغارمین ولی سبیل اللہ وابن

السبیل، فربضۃ من اللہ بواظہ علیہ حکیم (سورہ توبہ، آیت ۶۰، پ ۱۰)

(۲) راجع لہذہ المسئلۃ، درس ترمذی: ۲/۳۰۲، ونفحات التلیح: ۱۲۵/۳، والدر المنصر: ۵/۳

اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں، اور اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔

اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا جائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس "قوت یوم و لیلۃ" (۱) موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کے لئے سوال

جائز ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "وما بنیہ" کی تفسیر "خمسون درهماً" سے کی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ابوداؤد کی ایک روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

سے سوال کیا گیا: "وما الفنی الذی لا ینبغی معہ المسئلۃ قال: قدر ما یغدیہ و یعشیہ" .

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس

درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت

لوہندہم اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کر دی۔ (۳)

## زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں "غارمین" کا مصداق

"عن ابی سعید الخدریؓ قال: أصیب رجل..... فقال رسول الله صلی الله علیه

وسلم لغرماء: خذوا ما وجدتم ولیس لکم إلا ذلک" (رواہ الترمذی)

آیت مصارف میں "والغارمین" کا مصداق کون لوگ ہیں؟ اس بارے میں اختلاف

ہے۔

(۱) یکدن یکمات کی نداء۔

(۲) راجع لہذا المسئلۃ، الفنی لابن النعمان: ۲/۴۷۷، مصارف السن: ۵/۲۵۸، والبحر الرائق: ۲/۲۵۰

(۳) ترمذی: ۲/۳۰۳، ولفحات الطلیح: ۳/۳۳۲

احناف کے نزدیک غارم وہ مدیون ہے جس پر ذین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر ذین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن ذین کو خارج کر کے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مصداق میں داخل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی دیت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین یعنی لوگوں کے درمیان صلح کرنے کے لئے کسی مال کی ذمہ داری لے لی ہو۔ بہر حال از روئے لغت دونوں معانی صحیح ہیں۔

کیا ذین مانع زکوٰۃ ہے؟

پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ ذین مانع زکوٰۃ ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ذین اپنی مقدار کے برابر وجوب زکوٰۃ سے مطلقاً مانع ہے، البتہ زروع و ثمار اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک ذین اموال باطنہ میں تو مانع زکوٰۃ ہے اموال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ ذین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں، لہذا زکوٰۃ مدیون کے اموال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ رہے ہوں۔ (۱)

## صدقہ علی بنی ہاشم کا حکم

”عن ابی رافع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ..... وإنا لا تحل لنا

الصدقة“ (رواه ابوداؤد)

اس پر تمام علماء کا اجماع ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں، بعض علماء نے صدقہ نافلہ کے بارے میں بھی اجماع ہی نقل کیا ہے کہ وہ بھی آپ کے لئے جائز نہیں، لیکن یہ اجماعی نہیں بلکہ اس میں بعض اختلاف ہے، اگرچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ وہ بھی آپ کے لئے جائز نہ تھا۔



اسی طرح اس پر بھی اجماع ہے کہ بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں اور صدقہ نافلہ میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں دونوں قول ہیں بعض نے جواز کو ترجیح دی ہے اور بعض نے عدم جواز کو، حضرت گنگوہیؒ کی رائے کو کب الدری میں عدم جواز ہی کی ہے، اور باقی ائمہ کے یہاں قول معتد یہ ہے کہ ان کے لئے صدقہ نافلہ جائز ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ حرم صدقہ کے مسئلہ میں بنو ہاشم کے ساتھ بنوالمطلب بھی ہیں یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نہیں ہیں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک داخل ہیں، ان کے نزدیک ان دونوں کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں ہے۔ اور امام احمدؒ کی اس میں دونوں روایتیں ہیں، ایک مثل حنفیہ اور مالکیہ کے، دوسری مثل شافعیہ کے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سہم ذوی القربیٰ قبائل قریش میں سے کسی کو نہیں دیا بجز بنو ہاشم اور بنوالمطلب کے، اور دراصل یہ بدل ہے اس کا کہ ان دونوں قبیلوں کو صدقات میں سے کچھ نہیں دیا جاتا۔

جمہور کہتے ہیں یہ بات نہیں بلکہ بنوالمطلب کو ایک دوسری وجہ سے دیا گیا یعنی نصرت و حمایت، اور نصرت و حمایت اخذ زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے بلکہ اس سے مانع صرف قرابت ہے اور قرابت میں اقرب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف بنو ہاشم ہیں باقی تینوں خاندان (بنوالمطلب، بنونوفل اور بنوعبدالشمس) قرابت میں برابر ہیں لہذا ان کا حکم بھی یکساں ہوگا۔ (۱)

کیا عورت کے لئے اپنے شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے؟

”عن سلمان بن عامر ینبغ بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ..... قال: الصدقة علی المسکین صدقة وهی علی ذی الرحم صدقة وصله“ (رواه الترمذی)

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ آدمی اپنی بیوی کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ حضرت امام شافعیؒ اور حضرات صاحبینؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

جبکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ وغیرہ حضرات فرماتے ہیں کہ عورت کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے، اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ بخاری میں حضرت ابوسعید خدریؒ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؒ فرماتے ہیں "جاءت زینبُ امرأة بن مسعود..... قالت يا نبي الله انك امرت اليوم بالصدقة و كان عندي حلي فاردت ان اصدق به فزعم ابن مسعود انه وولده احق من تصدقت به عليهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صدق ابن مسعود، زوجك وولدك احق من تصدقت به عليهم".

لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور دوسرے حضرات نے مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں مدنیہ نالہ کا ذکر ہے زکوٰۃ کا ذکر نہیں۔ (۱) واللہ اعلم

### مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے کا مسئلہ

"عن صفوان بن أمية قال: أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وأله لأبغض الخلق إليّ، فما زال يعطيني حتى أنه لأحب الخلق إليّ" (رواه الترمذي)

قرآن کریم میں معارف صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا، علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ قسمیں تھیں۔

دوسروں کا تعلق کانروں سے ہے۔

(۱) کافر یعطى رجاء خيره. (۲) کافر یعطى مخالفة شره.

اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں:

(۱) مسلم طعف اسلامه یعطى لتقويته على الإسلام.

(۲) مسلم حسن اسلامه یعطى ليرغب نظراءه فى الإسلام.

(۱) حاشیہ درس ترمذی: ۲/۳۰۸، راجع لفصل هذه المسئلة، عمدة القاری: ۹/۳۲، وفتح الملهم: ۵/۲۳، اختلاف

العلماء: هل يجوز للمرأة ان تعطى زكواتها الى زوجها الفقير.

(۳) مسلم يُعطي ليعين عساكر المسلمين .

(۴) مسلم يُعطي ليعين في اخذ الصدقات من القبائل المجاورة .

اختلاف العلماء

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصرف اب بھی باقی ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں، امام احمدؒ کی ایک

روایت بھی یہی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کے چار

قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں اور ان چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں

اعطاء یعنی دینا رائج ہے، اور باقی دو میں عدم اعطاء۔

جبکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحق زکوٰۃ

ہیں۔

بہر حال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین

میں "اعطاء" کا قول رائج ہے۔ (۱)

## ایک شخص کو زکوٰۃ کی کتنی مقدار دی جاسکتی ہے؟

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ایک شخص کو زکوٰۃ کی کتنی مقدار دی جاسکتی ہے؟

چنانچہ حضرات حنفیہ کے نزدیک ایک شخص کو نصاب زکوٰۃ سے کم مقدار دی جاسکتی ہے اور بقدر

نصاب یا نصاب سے زیادہ دینا مکروہ ہے لہذا یہ کہ وہ شخص مدیون ہو تو پھر اس صورت میں اس کو اتنی مقدار دی

جاسکتی ہے کہ ادا دین کے بعد اس کے پاس نصاب سے کم مال باقی رہے، ایسے ہی اگر کوئی شخص اہل عیال

ہو تو اس کو اتنی مقدار دی جاسکتی ہے کہ اگر وہ مقدار ان سب پر تقسیم کی جائے تو ہر ایک کے حصہ میں نصاب

سے کم آئے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایک شخص کو اتنی مقدار دی جاسکتی ہے جو اس کو مع عیال کے

(۱) ملخص درس لرمذی: ۴/۳۱۲، والتفصیل فی فتح الملہم: ۵/۱۳۳، الروال العلماء فی حکم إعطاء المؤلفۃ،

پورے ایک سال کے لئے کافی ہو۔

امام شافعی کے نزدیک اتنی مقدار دی جاسکتی ہے جو اس کی بقیہ مرغالب تک کے لئے کافی ہو

جائے، اور عمر غالب باسٹھ سال ہے۔

اور سفیان ثوری کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ ایک شخص کو پچاس درہم سے زائد نہ دی جائے،

اور امام احمد کا ایک قول بھی یہی ہے۔ (۱)

## ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟

" عن ابی ہریرۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : لأن یفدر

أحدکم فیحطب علی ظہرہ فیتصدق منہ ویستغنی بہ عن الناس خیر لہ من أن یسال رجلاً

اعطاه أو منعه ذلك، فإن الید العلیا خیر من الید السفلی وابدأ بمن تعول " (رواہ الترمذی)

ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

(۱)..... ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید ساکنہ ہے۔

(۲)..... ید علیا سے مراد ید منلقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید آخذہ ہے۔

(۳)..... ید علیا سے مراد ید اللہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائل ہے۔

(۴)..... ید علیا سے مراد ید حنفیہ ہے (فعلم أن السفلی ہی غیر المتعففۃ)۔

(۵)..... ید علیا سے مراد ید آخذہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔

(۶)..... ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیہ کثیرہ عطیہ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر

ہے۔ گویا صدقات و خیرات کی ترغیب مقصود ہے۔

(۷)..... علیا سے مراد ید معطیہ ہے اور سفلی سے مراد ید مانعہ۔ (۲)

ان تمام اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے یعنی علیا سے مراد منفقہ اور سفلی سے مراد ید ساکنہ ہے۔

☆☆☆

(۱) راجع للتعصیل الملک ورو للخصیل المرید، الدر المنصور: ۱۰۵/۳

(۲) درس ترمذی للأستاذ المکرم: ۴۴۲/۲

باب صدقة الفطر

صدقة الفطر کے حکم میں اختلاف

”عن ابن عمر قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر صاعاً من

تمر“ (متفق عليه)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ صدقة الفطر فرض ہے یا واجب؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقة الفطر واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں فرض کی تصریح موجود ہے۔

حنفیہ کا استدلال عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده کی روایت سے ہے جس میں وہ

فرماتے ہیں ”أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث منادياً في فجاج مكة، ألا إن صدقة الفطر

واجبة على كل مسلم... الخ“۔ اس روایت میں وجوب کی تصریح ہے۔ (۱)

حدیث باب کا جواب علامہ کاسانی نے یہ دیا ہے کہ یہاں فرض، قدر اور تقدیر کے معنی میں ہے،

کیونکہ فرض کے معنی لغت میں تقدیر کے ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فنصف ما فرضتم“.....

ای قلرتم“۔ (۲)

صدقة الفطر کے نصاب میں اختلاف

صدقة الفطر کے نصاب میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے لئے کوئی نصاب مقرر ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقة الفطر کے وجوب کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر

واجب ہے جس کے پاس ”قوت يوم و ليلة“ یعنی ایک دن ایک رات کی غذا ہو۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقة الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا

شرط نہیں ہے، اور نہ ہی حوالان حول شرط ہے۔ (۳)

(۱) مطهر للنفس، عمدة اللاری: ۱۰۸/۹، وشرح مسلم للنووی: ۱/۳۱۷، وفتح الملهم: ۲۳/۵، القوال العلماء فی

مسئلة الفطر طر ح او واجب او سنة؟

(۲) شعبات التلحیح: ۲۲۱/۳، راجع لتفصیل المسائل المتعلقة بصدقة الفطر، المر المنصور: ۷۸/۳

(۳) مطر لهده المسئلة، معارف السن: ۳۰۱/۵، والمضى لابن قدامة: ۲/۳۶۲، وبلل المحمود: ۱۳۲/۸

## دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرہ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا "قوت یوم و لیلۃ" رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث باب میں "زکوٰۃ الفطر" ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے وہی بعینہ صدقۃ الفطر کا ہے۔

نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوٰۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً "قد اطلع من نزحیٰ و ذکر اسم ربہ فصلیٰ"۔ اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق "صلوٰۃ" سے مراد "صلوٰۃ العید" ہے اور "نزحیٰ" سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی، لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی وہی ہوگا، جو زکوٰۃ کا ہے۔ (۱)

## صدقۃ الفطر کی مقدار میں اختلاف

"عن ابی سعید الخدریؓ قال: کنا نخرج زکوٰۃ الفطر اذا کان فینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعاً من طعام او صاعاً من شعیر... الخ" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ صدقۃ الفطر میں تمام اجناس یعنی (گندم، جو، کھجور اور کشمش) میں ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے یا گندم اور دوسرے اجناس کے درمیان فرق ہے؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے یا جو یا کھجور یا کشمش سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور دیگر اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔ (۲)

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی: ۲/۳۲۱، وکذا فی الفرائض: ۳/۹۷، ولفحات الطلیح: ۳/۲۲۳

(۲) راجع لتفصیل المذاهب، معارف السنن: ۵/۳۰۵، فتح الملہم: ۵/۲۵، القوال الطماء فی أن القدر الواجب فی صدقة الفطر من البرصاع أو نصف صاع؟

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں لفظ طعام استعمال کیا گیا ہے، جس کو ائمہ ثلاثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

ذنیۃ کا استدلال لخواہی میں حضرت امام ابوبکرؓ کی روایت سے ہے "قالت: کنالودي زکوٰۃ الفطر علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدین من قمع (گندم)۔"

نیز لخواہی ہی میں حضرت سمید بن المسیبؓ سے مسلمانوں سے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدین من حنطہ۔"

اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے لہذا دو مد نصف صاع کے مساوی ہوں گے، اور احادیث مذکورہ میں دو مد ہی کا ذکر ہے۔

جہاں تک حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں "صاعاً من طعام" کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں "طعام" سے مراد گندم نہیں بلکہ جواریا یا جروہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ "طعام" کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا، لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی، اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جواریا یا جروہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا۔ (۱)

## غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم

"عن عبد اللہ بن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل حر او عبد ذکر او انثی من المسلمین" (رواہ الترمذی)

صدقۃ الفطر کے بارے میں ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے یا کافر غلاموں کی طرف سے بھی؟

چنانچہ حدیث باب میں "من المسلمین" کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۲۲/۴، وکذا فی الصحاح الصحیح: ۲۲۷/۳، وایضاً الباری: ۱۷۲/۵

سے زکوٰۃ الفطر نکالنا مولیٰ پر واجب ہے۔ (۱)

خفیہ حدیث باب میں "من المسلمین" کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق "من نجب علیہ الصدقة" سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں پر واجب ہے کافروں پر نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن المنذر کے حوالہ سے حضرت ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافروں دونوں قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے، حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں۔ (۲)

## صدقۃ الفطر کی تقدیم کب تک جائز ہے؟

"عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بإخراج الزکوٰۃ قبل الغلو للصلوة يوم الفطر" (رواه الترمذی)

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی نماز عید کے لئے جانے سے پہلے مستحب ہے، اور معالم السنن میں اس کو عام اہل علم کا قول قرار دیا ہے۔

پھر عید الفطر سے قبل صدقۃ الفطر کی ادائیگی کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک یا دو سال پہلے بھی ادائیگی درست ہے۔

جبکہ خلف بن ایوب اس بات کے قائل ہیں کہ ایک مہینہ قبل ادائیگی درست ہے۔

اور امام احمد کے نزدیک ایک یا دو دن پہلے تو اس کی ادائیگی درست ہے اس سے پہلے نہیں۔

اور شافعیہ کی اس بارے میں تین روایتیں ہیں: (۱) پورے سال میں ادائیگی درست ہے

۔ (۲) رمضان رمضان میں ادائیگی درست ہے۔ (۳) رمضان کی پہلی صبح صادق طلوع ہونے کے

بعد ادائیگی درست ہے البتہ رمضان کی پہلی شب میں ادائیگی صحیح نہیں، جمہور شافعیہ نے ان میں سے دوسری

صورت کو ترجیح دی ہے۔ (۳)

(۱) انظر تصحیح المنهاج، عمدة الفاری ۱۱۰/۹۰

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/۳۲۷، وانظر أيضاً، صفحات الطحیح: ۳/۲۲۵، وإتمام الاری: ۵/۱۷۰، وفتح

المطہم: ۵/۲۵، اللؤلؤ العلماء فی ان صدقة الفطر تحب علی المبتدئین لا ؟

(۳) راجع، معارف السنن: ۵/۳۱۳، والمجموع شرح المنهاج: ۶/۳۲۸، والمعنی لابن قدامة: ۳/۶۸



پھر اگر صدقہ الفطر کی ادائیگی نماز عید سے فارغ ہو کر کی گئی تو اس کو ادا سمجھا جائے گا قضا نہیں اور  
 تاخیر کا جو گناہ ہوا ہو گا وہ بھی ادائیگی سے ساقط ہو جائے گا، لیکن شافعیہ کے نزدیک عید کا دن گزرنے کے بعد  
 اس کی ادائیگی ادا نہیں ہے بلکہ قضا ہے، حنبلیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

وہ تمام روایات جن سے رمضان میں صدقہ دینے کی فضیلت معلوم ہوتی ہے جواز تقدیم پر دلالت  
 کرتی ہیں، مثلاً بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 اجود الناس، وکان اجود ما یکون فی رمضان... الخ" (۱)۔

☆.....☆.....☆

## کتاب الصوم

### صوم کے لغوی و اصطلاحی معنی

صوم کے لغوی معنی ہیں: "الإمساك مطلقاً" یعنی مطلقاً "زکنا"۔

اور اصطلاح شرع میں صوم کہتے ہیں: "الإمساك عن المفطرات الثلاثة (أي الأكل والشرب والجماع) مع النية من طلوع الفجر إلى غروب الشمس" یعنی طلوع فجر سے غروب آفتاب تک روزہ کی نیت کے ساتھ مفطرات ثلاثہ یعنی کھانے، پینے اور جماع سے زکے رہنا۔ (۱)

### صوم رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض تھا یا نہیں؟

ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت تمویل قبلہ کے بعد ہجرت کے دوسرے سال شعبان کے مہینہ میں ہوئی، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ عاشوراء اور ایام بیض کے روزے رکھتے تھے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں؟  
حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے۔

جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ میام رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض نہ تھا، بلکہ عاشوراء و لیثہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں۔

حنفیہ کے قول کی تائید ابوداؤد کی ایک روایت سے ہوتی ہے "عن عبدالرحمن بن سلمة عن عمه ان اسلم (لبيلة) أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال (أي النبي صلى الله عليه وسلم) صائم يومكم هذا؟ (أي عاشوراء) قالوا: لا، قال: فأتتموه بغيره يومكم والفضل، قال ابوداؤد: یعنی يوم عاشوراء"۔ اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عاشوراء کے روزے کی قضا کا حکم دیا اور قضا فرض و واجب ہی کی ہوتی ہے۔

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔ (۱)

## یوم الشک کے روزے کا حکم

"عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر..... فقال عمار بن ياسر: من صام

اليوم الذي يشك فيه فقد عصى ابا القاسم صلى الله عليه وسلم" (رواه الترمذي)  
 "یوم الشک" سے مراد میں شعبان ہے، اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا با اتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے، اور حدیث باب کا مکمل حنفیہ کے نزدیک یہی ہے۔

پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نفل روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے جب نفل روزہ رکھنا با اتفاق جائز ہے، اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بیت نفل روزہ رکھنا چاہے تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کے لئے جائز ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث مرفوعہ "لا تقدموا الشهر بيوم ولا بيومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم... الخ" سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نئی مطلق ہے اور عوام و خواص کی کوئی تفریق نہیں۔

حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نئی کی علت رمضان کا شک ہے یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے سے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اسے حدیث باب میں روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا

(۱) فرس ترمذی: ۳۳۳/۲، راجع لتفصيل الأدلة، معارف السنن: ۲۰۱/۶، وفتح الباری: ۸۷/۳

(۲) راجع، عمدة القاری: ۲۷۹/۱، والتفصيل فی أوجز المسالك: ۸۳/۳، وفتح الملهم: ۱۸۸/۵، مسئلة یوم

الشک والقوال العلماء فی صومه... إلخ

جو اپنے علم و فقہ کی بناء پر شکوک و سوسوس میں نہیں پڑیں گے بلکہ خالص یہی لعل سے روزہ رکھیں گے، البتہ عوام چونکہ ان دسوس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا۔ (۱)

## کیا اختلاف مطالع معتبر ہے؟

”الحجرنی کربب ان ام الفضل بنت الحارث بعثتہ الی معاویۃ بالشام قال: فقدمت الشام لفضیت حاجتہا واستہول علی ہلال رمضان وانا بالشام فرأینا الهلال لیلۃ الجمعة..... فقال ابن عباس: لا یکن رأینا لیلۃ السبت..... فقلت: الا تکفی ہرزیۃ معاویۃ وصیامہ؟ قال: لا، ہکذا امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (رواہ الترمذی)

یہ ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے کہ اختلاف مطالع شرعاً معتبر ہے یا نہیں؟ (۲)

چنانچہ حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلاف مطالع شرعاً معتبر ہے، لہذا ایک مطلع کی روایت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی روایت کا الگ اعتبار کریں گے، لہذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہو سکتا ہے۔ لیکن حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اس شہر میں روایت ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت سے یا شہادت علی الشہادت سے یا شہادت علی القضاء سے یا استفاضہ خبر سے۔

البتہ متاخرین حنفیہ میں سے حافظ زلیعی نے کنز کی شرح میں لکھا ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے، لہذا بلاد بعیدہ کی روایت کافی نہیں، متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔

بلاد قریبہ اور بعیدہ کا معیار

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتب فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانی نے فتح البیہم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع

(۱) درس ترمذی: ۲۳۸/۲، وکلالی الترمذی: ۱۸۷/۳، وفتحات الصلح: ۲۳۶/۳، وتمام الباری: ۵۰۱/۵

(۲) راجع لتفصیل هذه المسئلة، بین الحلال: ۳۱۶/۱-۱-۳۲۲، واورجز المسائل: ۴/۳، و معارف السنن:

کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا (یعنی ایک جگہ کی روایت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا اٹھائیس دن کا یا اکتیس دن کا ہو سکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں۔

اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی روایت دوسرے شہر کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔

### حدیث باب کی توجیہات

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب چونکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی متدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہوں نے شام کو مدینہ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیدہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا قرب و بُعد ایک اجتہادی چیز ہے۔

اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اگرچہ اختلاف مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی روایت مدینہ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے صرف حضرت کریمؓ تھے اور نصاب شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اسے قبول نہ کیا۔

بہر حال بلاد بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں

اختلاف مطالع معتبر ہے۔ (۱)

### کھجور سے افطار کرنے کی حیثیت

”عن انس بن مالک قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من وجلت امرأ

فليفطر عليه، ومن لا فليفطر على ماء... الخ“ (رواه الترمذی)

اس حدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار طلال و طیب چیز سے ہونا

چاہئے، خواہ وہ چیز کھجور ہو یا پانی، یا کوئی اور چیز البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے، اور کھجور کے نہ ملنے

کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۳۷/۲، والبر المنصور: ۱۸۳/۳، راجع للتفصیل الجامع، انعام الہادی: ۳۹۰/۵،

وفتح الملمہ: ۱۹۷/۵، باب بیان ان لكل بلبل بلبلہم... الخ.

اور یہی جمہور کا مسلک ہے، چنانچہ جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "فلیطغر" کا صیغہ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے۔

البتہ ظاہر یہ ہے کہ اس امر کو واجب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے، ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ درست ہو جائے گا۔

اس کا جواب وہی ہے کہ حدیث باب میں مذکور امر واجب کے لئے نہیں بلکہ استحباب کے لئے

ہے۔ (۱)

### کیا غیبت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟

"عن ابی ہریرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من لم یذغ قول الزور

والعمل بہ فلیس للہ حاجۃ بان یذغ طعامہ وشرابہ" (رواہ الترمذی)

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ غیبت، چغتل خوری اور جھوٹ جیسے گناہ کبیرہ سے روزہ فاسد

ہو جاتا ہے یا نہیں؟

جمہور ائمہ عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمال صوم کے متافی ہیں لیکن

مفسد صوم نہیں۔

البتہ سفیان ثوریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فساد صوم کے قائل ہیں، غالباً ان

کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

اور قیاس سے بھی ظاہر ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل و شرب اپنی ذات کے

اعتبار سے مباح ہیں اور روزے میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار

سے حرام ہے اور روزے میں اس کی شاعت اور برائی مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیث باب میں فرمایا گیا

کہ جو شخص بد گفتاری اور بد کرداری نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ

دے، اس کا تقاضا یہی ہے کہ جب اکل و شرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت

(جونی نفسہ بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔

لیکن بہر حال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگرچہ اس میں کمال بھی پیدا نہیں ہوتا، حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک یہی مطلب ہے۔ (۱)

## سفر میں افطار افضل ہے یا صیام؟

"عن جابر بن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج الى مكة عام الفتح لصام حتى بلغ كراع الغميم وصام الناس معه، فقليل له: ان الناس شق عليهم الصيام وان الناس ينظرون فيما فعلت فد عاب قدح من ماء بعد العصر فشرب والناس ينظرون اليه فالطرح بعضهم وصام بعضهم فبلغه ان ناسا صاموا فقال: اولئك العصاة" (رواه الترمذي)

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟

(۱)..... امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے، لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے۔

(۲)..... امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے عملاً بالرحصہ (یعنی رخصت پر عمل کرنے کی بناء پر)۔ (امام شافعی کی بھی ایک روایت یہی ہے)

(۳)..... بعض اہل ظواہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔ (۲)

## دلائل ائمہ

اہل ظواہر کا استدلال حدیث باب میں "اولئك العصاة" کے جملہ سے ہے۔

اور امام احمد کا استدلال صحیح بخاری کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا "ليس من البر الصوم في السفر".

جمہور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام

سے روزہ رکھنا ثابت ہے۔ مثلاً

(۱)..... ترمذی میں حضرت ابوسعید خدری سے مروی ہے "كنالما فر مع النبي صلي الله

(۱) موس ترمذی: ۴/۳۶۰

(۲) النظر لتفصيل المطالب، المجموع شرح المطالب: ۶/۳۶۵

عليه وسلم في شهر رمضان لمأبغاب على الصائم صومه ولا على المفطر فطره".  
 (۲)..... حضرت ابن مسعود سے مروی ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان  
 بصوم في السفر ويفطر... الخ". (رواه احمد)

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور "ليس من البر... الخ" دونوں اسی صورت پر محمول  
 ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہے "إن الناس شق  
 عليهم الصيام". اور جہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے  
 جو سفر میں روزہ رکھ کر لب دم آ گیا تھا، اور ناقابل برداشت مشقت کی صورت میں سفر میں افطار کی انضیلت  
 کے ہم بھی قائل ہیں۔ (۱)

## سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنے کا حکم

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے (۲)

یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں۔  
 امام شافعی وغیرہ اس کو طلی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس  
 میں آپ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ قنابلی تا تاریخانیہ میں تصریح ہے کہ  
 مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ رکھ کر افطار کرنا جائز ہے خواہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہذا حدیث  
 باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام اس موقع  
 پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔ چنانچہ ترمذی میں حضرت ابوسعید خدری کی روایت مروی ہے  
 " قال لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح مر الظهران ، فاذننا بلقاء العدو فامرنا  
 بالفطر فالفطروا اجمعين ". (۳)

(۱) درس ترمذی: ۲/۳۶۳، وکلامی الدر المنصور: ۳/۲۲۳، ونفحات التلحیح: ۳/۲۶۸، وفتح الملهم: ۵/۲۳۱

، اختلاف العلماء فی اجزاء الصوم فی السفر من الفرض وما هو الافضل فی حق المسافر؟ للعلماء فی ملاب .

(۲) راجع لتفصیل المسئلین، فتح الباری: ۳/۱۵۶، و معارف السنن: ۶/۳۸

(۳) درس ترمذی: ۲/۳۶۵، والظر ایضا، الدر المنصور: ۳/۲۲۹، و المعام الباری: ۵/۵۳۶



## ارادۂ سفر کے وقت گھر میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں؟

”عن محمد بن کعب انه قال اٹیبت انس بن مالک فی رمضان وهو یرید سفراً وقد راحلت له راحلته ولبس ثياب السفر، فذاع بطعام فاکل، فقلت له سنة؟ فقال: سنة لم ركب“ (رواه الترمذی)

ارادۂ سفر کے وقت گھر میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۱)  
امام احمد اور امام اسحاق یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے، اور خروج من البلد کے بعد بغیر عذر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو رہا ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں افضل روزہ رکھنا ہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو آپ نے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدید، ثم افطر“۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں مرتجح نہیں کہ حضرت انس نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کسی منزل کا واقعہ ہو۔ (۲)

## حاملہ اور مرضعہ کے لئے افطار کا حکم

”عن انس بن مالک الکعبی، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان اللہ وضع

عن المسافر شرط الصلوة، والصوم عن المسافر وعن المرضع والحلی“ (رواه الترمذی)

(۱) انظر للتفصیل، بدائع الصالح: ۲/۹۳، والبحر الرائق: ۲/۲۸۲، ومعارف السنن: ۶/۲۱۱

(۲) دوس ترمذی: ۳/۵۳۱

حاملہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کے پیٹ میں جنین (بچہ) ہو، اور مرضعہ اس عورت کو کہتے ہیں جو بچے کو دودھ پلاتی ہو اور اس دودھ پینے والے بچہ کو رضیع کہا جاتا ہے۔

حاملہ اور مرضعہ عورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے لیس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضاء کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا، (۱) یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے، پھر اگر روزہ رکھنے سے حاملہ کو اپنے جنین اور مرضعہ کو اپنے رضیع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں کے لئے افطار کرنا بالاتفاق جائز ہے، پھر ان میں اختلاف ہے۔ (۲)

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضاء لازم ہوگی، امام اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے، ان حضرات کی دلیل حدیث باب ہے، جس میں فدیہ طعام کا کوئی حکم نہیں دیا گیا۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضاء بھی کریں گی اور فدیہ بھی دیں گی، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؒ کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ قضاء تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضعہ کے ذمہ قضاء بھی ہے اور فدیہ بھی۔

اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعام تو ہے لیکن قضاء نہیں، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جبیرؓ سے بھی یہی مروی ہے۔ (۳)

## صوم میں نیابت کا حکم

”عن ہریدۃ قال: كنتُ جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة.....“

فقلت: يا رسول الله! كان عليهما (أى علي أمهما) صوم شهر، فما صوم عنها؟ قال: صومي عنها

... الخ (رواه الترمذي)

(۱) كالمريض الخالف على اللبس.

(۲) راجع المجموع شرح المهذب: ۲/۲۶۸، ومعارف السنن: ۶/۶۰.

(۳) درس ترمذی: ۲/۳۶۷، وکلماتی المراد المنطوق: ۳/۱۷۳، ولفحات التصحیح: ۳/۲۷۱، وکنف الباری، کتاب

اس بارے میں اختلاف ہے کہ "صوم" میں نیابت درست ہے یا نہیں؟

## عبادات کی قسمیں

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عبادات کی تین قسمیں ہیں:

(۱)..... ایک قسم ہے عبادات بدنہ محضہ کی، جیسے نماز اور روزہ، ان میں کسی دوسرے کی طرف سے نیابت درست نہیں ہے۔

(۲)..... دوسری قسم ہے عبادات مالیہ محضہ کی، جیسے زکوٰۃ، قربانی وغیرہ، ان میں نیابت مطلقاً درست ہے یعنی حاجت قدرت میں بھی درست ہے اور حاجت مجز میں بھی۔

(۳)..... تیسری قسم ہے عبادات مرکبہ کی، جیسے حج وغیرہ، ان میں صرف حالت مجز میں نیابت درست ہے، حاجت قدرت میں نہیں۔ (۱)

## مسئلہ الباب کا حکم

اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کے ذمہ کچھ روزے واجب ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں:  
۱..... ایک یہ کہ رمضان کا مہینہ گزر جانے کے بعد اس کو اتنا وقت ملا ہو کہ وہ اس میں روزوں کی قضاء کر سکتا تھا۔

۲..... دوسری صورت یہ ہے کہ ان فوت شدہ روزوں کی قضاء ممکن نہ رہی ہو، بائیں طور کہ اس کا رمضان ہی کے مہینہ میں انتقال ہوا ہو یا رمضان کے بعد وہ سفور رہی رہا ہو اور قضاء کے لئے اس کو وقت نہ ملا اور اسی حالت میں وہ فوت ہو گیا، اس دوسری صورت میں جمہور کے نزدیک ان روزوں کے بدلے میں نہ فدیہ یا لازم ہے اور نہ مرنے والے پر فوت شدہ روزوں کا کوئی گناہ ہوگا۔ (۲)

## پہلی صورت کے حکم میں مذاہب ائمہ

پہلی صورت جس میں فوت شدہ روزوں کی قضاء ممکن رہی ہو اس میں ائمہ کے تین (۳) مذاہب ہیں:

(۱) الہدایہ: ۱/۲۹۶

(۲) اہل بیت ثلاث اور اہل بیت چہرے میں کانہ کا فدیہ لازم ہوگا: دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کلائے۔ جامع لہذا المسئلہ ولدلائلہا.

للمحکمات الطبع: ۲۴۲/۳ مسروباً إلى المجموع شرح المہذب: ۳۴۲/۶

(۳) راجع لتفصیل المطالب، المجموع شرح المہذب: ۳۴۲/۶

(۱)..... امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام ثوری کے نزدیک ولی کے لئے میت کی طرف سے نیلہ

روزہ رکھنا جائز نہیں، البتہ میت کی وصیت پر فقہ یہ ادا کرے، امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے۔

(۲)..... امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ ولی کا میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے، اور امام

نووی نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ (۱)

(۳)..... امام احمد اور امام اسحاق نے صوم رمضان اور صوم نذر میں فرق کیا ہے کہ صوم نذر میں

ولی کے لئے میت کی طرف سے روزہ رکھنا جائز ہے صوم رمضان میں نہیں۔ (۲)

مستدلات ائمہ

امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے

ہے "صومي عنها"۔ (۳)

جمہور کا استدلال نسائی میں حضرت ابن عباس کی حدیث سے ہے "قال: لا يصلي احد عن

احد ولا يصوم احد عن احد"۔

صحابہ کرام کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں کہ اس نے کسی میت

کی طرف سے روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ جمہور کی مستدل حضرت ابن

عباس کی روایت سے منسوخ ہے یا ان صحابہ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی

طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچا دو۔ (۴)

## صوم کی حالت میں قیء ہونے کا مسئلہ

"عن ابي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلاث

لا يفطرن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام" (رواه الترمذي)

(۱) طاس، جن بھرتی، زہرتی، تادہ، بوڑھ اور دراد ظاہری کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۲) راجع لتفصيل مسئلة "النهاية في العبادة" عمدة القاري: ۵۷/۱۱، ومعارف السنن: ۲۸۵/۵

(۳) النظر لمزيد الدلائل، حاشية درس ترمذی: ۳۱۸/۲، ونفحات التلخيص: ۲۷۳/۳

(۴) راجع، لمفحات التلخيص: ۲۷۳/۳، ودرس ترمذی: ۳۱۷/۲، والنور المنصور: ۲۲۳/۳، وفتح الملهم: ۵/

۲۷۸، القوال العلماء في انه يجوز الصيام عن الميت أم لا

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ روزہ کی حالت میں اگر خود بخود قے آئے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر قصد آتے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے، البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔ چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے ”البحر الرائق“ میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصد الائی گئی ہوگی، دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں یا وہ خارج ہوگی یا خود بخود بخود واپس ہوگی یا قصد اسے واپس کر لیا گیا ہوگا، یہ کل بارہ صورتیں ہوں گی، صاحب ”بخر“ فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں ناقض صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کر لے یعنی نفل لے، دوسرے یہ کہ عمداً منہ بھر کے قے کرے، باقی کوئی صورت مفسد صوم نہیں۔ (۱)

### حالتِ صوم میں اکل و شرب ناسیاً کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من اکل او شرب ناسیاً فلا یفطر فانما هو رزق رزقہ اللہ“ (رواہ الترمذی)

حالتِ صوم میں اکل و شرب اور جماع ناسیاً (یعنی بھول کر کھانے پینے اور جماع کرنے) کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ احناف اور شوافع کے یہاں اکل و شرب اور جماع ناسیاً مفسد صوم نہیں، خواہ صوم رمضان ہو یا غیر رمضان۔

حضرت ربیعہؒ اور مالکیہ کے یہاں ان میں سے ہر ایک مفسد صوم ہے اور اس پر قضاء واجب ہے، کفارہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ، لیث بن سعدؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جماع ناسیاً میں قضاء واجب ہے، اکل اور شرب میں نہیں۔

اور امام احمدؒ کے نزدیک جماع ناسیاً میں قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہیں اور اکل و شرب میں کچھ بھی واجب نہیں۔ (۲)

(۱) منقول عن درس ترمذی: ۲/۳۶۸، والاضفیل فی نفعات التنبیح: ۳/۲۵۹، والبحر الرائق: ۲/۲۷۵

(۲) انظر لافضل المصائب، المجموع شرح المہذب: ۶/۳۲۳

## حنفیہ اور شافعیہ کے مستدلات

احناف و شوافع کا استدلال حدیث باب سے ہے اگرچہ اس میں اکل و شرب کا ذکر ہے مگر ترک جماع اسی طرح رکن صوم ہے، جس طرح ترک اکل و شرب رکن صوم ہے اس لئے اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز حنفیہ کا ایک استدلال دارقطنی کی روایت سے بھی ہے "عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من الفطر لی شہر رمضان ناسیاً لافضاء علیہ ولا کفارة". اس حدیث میں مطلقاً انظار کا ذکر ہے۔ (۱)

## کفارہ رمضان میں ترتیب کی حیثیت

"عن ابی ہریرۃ قال: اتاہ رجل، فقال یا رسول اللہ اهلکت، قال وما اهلکک؟ قال: وقعت علی امرأتی فی رمضان، قال: هل تستطيع ان تعتق رقبة؟ قال لا، قال: فهل تستطيع ان تصوم شہرین متابعین؟ قال لا، قال: فهل تستطيع ان تطعم ستین مسکیناً؟ قال لا... الخ" (رواه الترمذی)

"فهل تستطيع ان تصوم شہرین متابعین؟" میں قائم تعقیب کے لئے ہے، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "صیام شہرین" پر عمل اسی صورت میں جائز ہے جبکہ "اعتاق رقبة" پر قدرت نہ ہو۔ اس بات پر توافق ہے کہ اگر کسی نے رمضان کے مہینے میں تصد آروزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ رمضان لازم ہو جاتا ہے، اور کفارہ رمضان مندرجہ ذیل تین چیزوں میں سے کسی ایک کے کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔

- (۱) اعتاق رقبة یعنی غلام آزاد کرنا، (۲) صیام شہرین متابعین، یعنی دو مہینے مسلسل روزے رکھنا، (۳) اطعام ستین مسکیناً یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔

البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ ان تین چیزوں میں ترتیب واجب ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ان تینوں اعمال میں ترتیب ضروری ہے، یعنی سب سے پہلے حکم یہ ہے کہ غلام آزاد کر دے، اور اگر اس پر قدرت نہ ہو تو دو مہینے مسلسل روزے رکھے، اور اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ کفارۃ رمضان میں ابتداء ہی سے تینوں چیزوں میں اختیار حاصل ہے، وہ اس کو کفارۃ یمین پر قیاس کرتے ہیں (۱) کیونکہ کفارۃ یمین میں اطعام مساکین، کسوۃ مساکین (دس مسکینوں کو جوڑا دینا) اور اعناق رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، لہذا کفارۃ رمضان میں بھی ان تین اشیاء میں اختیار ہونا چاہئے۔

جمہور یہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں اشارۃ النص سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النص قیاس پر راجح ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۃ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے (۲) کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں جبکہ کفارۃ یمین مختلف ہے۔

چنانچہ کفارۃ ظہار اور کفارۃ صوم دونوں میں پہلے عتق رقبہ ہے وہ ممکن نہ ہو تو پے درپے ساتھ روزے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ جبکہ کفارۃ یمین میں تخمیر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تحریر رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں۔

اس تفصیل سے کفارۃ رمضان کی کفارۃ یمین کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارۃ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے، خاص طور سے جبکہ آیت ظہار اور حدیث کفارۃ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کر رہے ہیں اور آیت یمین کے الفاظ "تخمیر" پر (۳) واللہ اعلم

### قصداً اکل و شرب موجب کفارہ ہے یا نہیں؟

یہاں ایک مسئلہ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ کفارۃ رمضان صرف جماع کی صورت میں لازم ہو جاتا ہے یا اکل و شرب عدا کی صورت میں بھی لازم ہو جاتا ہے۔

(۱) کفارۃ یمین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "لا یزأخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولا کن یزأخذکم بما عقدتم الایمان، لکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلبکم او کسولہم او تحریر رقبۃ لمن لم یجد لہما ثلاثۃ اہام، ذلک کفارۃ ایمانکم اذ احللتم مواہبکم لایمانکم" (سورۃ المائدہ، آیت ۸۹، پ ۷)

(۲) کفارۃ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "واللین یظاہرون من نسائہم لم یعدون لعلالو التحریر و رقبۃ من قبل ان یمسوا، ذلکم ثوغظون بہ، واللہ بما تمعلون خبیر، لمن لم یجد لہما شہرین متاہین من قبل ان یمسوا لمن لم یستطع لاطعام متین مسکینا" (سورۃ البکارت، آیت ۳، پ ۲۸)

(۳) درس لرمذی ۲ / ۲۷۲، مع الحواشی و بزبادة و سار من الصرت سلمہ اللہ تعالیٰ.

چنانچہ اس سلسلہ میں حضرات حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ خواہ کسی بھی صورت سے عداً توڑا جائے ہر صورت میں کفارہ لازم ہو جاتا ہے، اور یہی مالکیہ اور سفیان ثوری کا مسلک بھی ہے۔ (۱)

لیکن امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جماع کے ذریعہ توڑا ہو، اکل و شارب (کھانے اور پینے والے) پر نہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے، لہذا اپنے مورد پر منحصر رہے گا، اور اس کا مورد جماع ہے، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

حضرات حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل و شرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث باب کے دلالت انص سے ثابت کرتے ہیں، کیونکہ حدیث باب کو سننے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ وجوب کفارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علم لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس نہیں بلکہ دلالت انص ہے۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے ”جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أفطرت يوماً من شهر رمضان متعمداً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعتق رقبة... الخ“۔ اس روایت کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ وجوب کفارہ کا اصل مدار انظار محمد (جان بوجہ کرا نظار کرنے) پر ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو۔ (۲)

### بحالتِ صوم مسواک کرنے کا حکم

”عن عامر بن ربيعة قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مالا احصي يتسوك وهو صائم“ (رواه الترمذي)

حدیث باب سے روزہ میں مسواک کا مطلقاً جواز (بلکہ استحباب) معلوم ہوتا ہے اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے۔

(۱) راجع لطیبل المذاهب، بداية المجتهد: ۳۰۲/۱

(۲) راجع لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۳۷۵/۲، ولطحات التلخیص: ۲۵۵/۳، وإنعام الباری: ۵۲۳/۵، وفتح

الملمم: ۲۳۳/۵، مذاهب العلماء فی إيجاب الكفارة علی من أفسد صومه مطلقاً ہائی سی، کان۔



جبکہ بعض فقہاء نے روزہ میں سواک کو مکروہ کہا ہے۔

بعض نے زوال کے بعد سواک کو مکروہ کہا ہے۔

بعض نے عصر کے بعد سواک کو مکروہ کہا ہے۔

اور بعض نے ترسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے۔

لیکن حدیث باب ان سب کے خلاف حجت ہے، ان حضرات کا مشترکہ استدلال "لخلاف

لم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک" والی حدیث سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ سواک

سے بوجاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کی تحفظ کی کوشش کی جائے

بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بناء پر نہ کترائیں اور اسے برانہ سمجھیں۔ (۱)

### بحالتِ صوم سرمہ لگانے کا حکم

"عن انس قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال: اشتكت عيني

أفأكتحل وأنا صائم؟ قال: نعم" (رواه الترمذی)

اس حدیث میں یہ اصول معلوم ہوا کہ مسامات کے ذریعہ سے اگر کوئی شی جذب ہو کوٹلن اور

پیٹ میں پہنچ جائے تو وہ مفسد صوم نہیں، البتہ منافذ کے ذریعہ اگر کوئی شی ٹپن میں پہنچ جائے تو وہ مفسد ہوگی۔

چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے کہ حالت صوم میں سرمہ لگانے سے روزہ نہیں

ٹوٹا اور نہ ہی مکروہ ہے اگرچہ سرمہ کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے یا حلق میں اس کا مزہ محسوس ہو جائے

چونکہ سرمے کا اثر مسامات کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے باقی ناک منہ یا مخرجین (قبل و دبر) کے ذریعہ اگر کوئی شی

پیٹ میں جائے گی تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

البتہ امام احمد، امام اسحاق اور سفیان ثوری کے نزدیک صائم کے لئے سرمہ لگانا مکروہ ہے۔

امام مالک سے بعض نے کراہت کا قول نقل کیا ہے اور بعض نے عدم کراہت کا۔

جبکہ ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ صائم کے لئے سرمہ لگانے کو بالکل مفسد صوم کہتے ہیں۔ (۲)

(۱) درس ترمذی: ۴/۳۷۷، والنظر ایضاً، الدر المنثور: ۳/۲۰۶، ولفحات التطیح: ۳/۲۶۰

(۲) راجع: لیل الاوطار: ۳/۲۲۹، ومرقاة المفاتیح: ۳/۲۶۸

ان کا استدلال ابوداؤد کی ایک روایت سے ہے "انہ علیہ السلام أمر بالالمد المرّوح

عند النوم وقال: ليتقه الصائم".

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، لہذا قابل استدلال نہیں ہے۔  
حدیث باب بھی اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات اور بھی منقول ہیں، اس لئے یہ سب مل کر قابل استدلال ہو جاتی ہیں۔ (۱)

## بِحالتِ صوم بوسہ لینے کا حکم

"عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل في شهر الصوم" (رواه

الترمذي)

روزہ دار کے لئے قبلہ (بوسہ لینے) کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے پانچ (۲) اقوال ہیں:

(۱)..... بلا کر اہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل منفعی الی الجماع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، سفیان ثوری اور امام اوزاعی کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابی نے امام مالک کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

(۲)..... مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالک کی مشہور روایت یہی ہے۔

(۳)..... مطلقاً جائز ہے، امام احمد، امام اسحاق اور داؤد ظاہری کا یہی مسلک ہے۔

(۴)..... نقلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔

(۵)..... روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے۔ (۲)

## روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟

"عن حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يُجمع الصيام قبل

الفجر فلا صيام له" (رواه الترمذي)

حدیث باب میں "اجماع" کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں۔

(۱) نفعات التلحیح: ۳/۲۶۱، وکذالی درس ترمذی: ۲/۳۷۸، والدر المنصود: ۳/۲۱۳

(۲) انظر للتفصیل، معارف السنن: ۶/۸۰، وعمدة القاری: ۱/۹

(۳) درس ترمذی: ۲/۳۷۹، وکذالی الدر المنصود: ۳/۲۱۵

جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ روزہ کی صحت کے لئے نیت ضروری ہے اس لئے کہ روزہ بھی نماز کی طرح عبادت محض ہے، لیکن اس میں ائمہ کا اختلاف ہے کہ کس وقت تک روزہ کی نیت ضروری ہے۔ (۱)  
چنانچہ حدیث باب کی بناء پر امام مالک فرماتے ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب، ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمد اور امام اسحاق بھی فرض روزہ میں تہیبت نیت یعنی رات سے نیت کرنے کے قائل ہیں۔ جبکہ حنفیہ، سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صوم رمضان، نذر معین اور نفل روزوں میں کسی میں بھی تہیبت نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے۔

اور حدیث باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء یا نذر غیر معین) پر معمول ہے جبکہ نقلی روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے "قالت: دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوماً، فقال: هل عندک شیء؟ قالت: قلت، لا، فقال: لانی صائم"۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپؐ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی۔

اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل بخاری میں حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے "قال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من أسلم ان اذن فی الناس ان من کان اکل فلیصم بقیة یومه ومن لم یکن اکل فلیصم فان الیوم یوم عاشوراء"۔ اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا، چنانچہ ابوداؤد کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپؐ نے عاشوراء کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے۔ (۲)

البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو

(۱) راجع لفصل المذاب، اوجز المسالك: ۲۳/۵، والمصنف لابن لقمان: ۹۱/۳، ومعارف السنن: ۸۲/۶

(۲) "عن عبدالرحمن بن سلمة عن عمه ان أسلم (لبيلة) أتت النبي صلی اللہ علیہ وسلم فقال (أي النبي صلی اللہ علیہ وسلم) صائم هذا؟ قال: لا، فقال: فابتوا بيلة يومكم والضره لقال ابوداؤد: یعنی یوم عاشوراء"۔

اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اسی کا بیان ہے کہ جب کہ نذر معین اور رمضان کے اداء روزوں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔ (۱)

## نظلی روزہ توڑنے کا حکم

”عن ام ہانیؓ قالت: كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم فاتي بشراب، فشربت منه ثم ناولني فشربت منه، فقلت: اني اذبت فاستغفر لي، قال: وما ذاك؟ قالت: كنت صائمة فالفطرت، فقال: امين قضاء كنت تقضينه؟ قالت: لا، قال: فلا يضرك“ (رواه الترمذي)

اس حدیث کی بناء پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نظلی روزہ بلا عذر توڑا جاسکتا ہے۔ چنانچہ دوسری روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں ”الصائم المتطوع امين نفسه ان شاء صام وان شاء افطر“.

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر روزہ توڑنا جائز نہیں، اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت اور مہمانی ایک عذر ہے جس کی بناء پر روزہ توڑنا جائز ہے، بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا۔

البتہ تنجیح اور عملی اعتبار سے یہ اختلاف لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر افطار جائز نہیں لیکن اعذار کا فہرست اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعذار کی بناء پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے۔ (۲)

## نظلی روزہ توڑنے سے اس کی قضاء واجب ہوتی ہے یا نہیں؟

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نظلی روزہ توڑنے سے اس کی قضاء واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟

شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں

(۱) درس ترمذی: ۲/ ۳۸۰، والظراہضا، صفحات التلیح: ۳/ ۲۵۰، وانعام الباری: ۵/ ۵۱۱

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/ ۳۸۱، وتفصیل المذاهب فی المجموع شرح المہذب: ۶/ ۳۹۳

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام ہانیؓ کو قضاء کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا "الصائم المتطوع أمين نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر".

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی "ولا تبطلوا أعمالکم" سے ہے۔ اس آیت میں ابطال عمل سے منع کیا گیا ہے لہذا اگر کسی نے نفلی روزہ رکھ کر تو اس کا اتمام اور پورا کرنا ضروری ہوگا اور اگر توڑ دیا تو بصورت قضاء اس کی تلافی ہونی چاہئے۔

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضاء کا حکم دیا ہو، لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔ (۱)

## جمعہ کے دن روزہ رکھنے کا حکم

"عن عبد الله قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من غرة كل

شهر ثلاثة أيام وقلمما كان يفطريوم الجمعة" (رواه الترمذي)

یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا روزہ بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔ (۲)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تا وقتیکہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے۔

ان کی دلیل ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: لا يصوم احدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده".

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء اسلام کا ہے، اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے

دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کر لیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۲/۳۸۲، وکذا فی الدر المنثور: ۳/۲۶۱، ولفحات التلخیص: ۳/۲۸۳، راجع لہاتین

المستنبین، فتح الملہم: ۵/۲۹۵، هل یباح الإفطار من صوم العتوق بعلو أو بلا علو؟ فی أحوال العلماء، وإذا افطر

بعد الشروع فهل یلزم لصاۃ أم لا؟

(۲) اس مسئلہ میں علامہ عینی نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں دیکھئے، ماشیہ (۲) درس ترمذی: ۳/۳۸۸، عمدة القاری: ۱۱/۱۰۳

(ہفتے کے دن) کو عبادت کے لئے مخصوص کر لیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کر لی تھی، لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہو گئے تو یہ حکم ختم کر دیا گیا، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا۔ (۱)

## یوم عرفہ کے روزے کا حکم

"عن عكرمة قال: كنا عند أبي هريرةؓ في بيته فحدثنا أن رسول الله صلى الله عليه

وسلم نهي عن صوم يوم عرفة بعرفة" (رواه ابوداؤد)

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ عرفہ کے دن غیر حاجی کے لئے روزہ رکھنا مستحب ہے، البتہ حاجی

کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام اسحاقؒ حاجی کے لئے بھی عرفہ کے دن روزہ رکھنا مستحب کہتے ہیں۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر روزہ رکھنے سے ضعف واقع ہو جائے تو روزہ نہ رکھا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حاجی کے لئے عرفہ کے دن افطار افضل ہے

روزہ رکھنا مکروہ تنزیہی ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔ نیز روزہ رکھنے سے دعا کی زیادتی جو مقصود ہے اس میں

اور مہمات مناسک کی ادائیگی میں ضعف واقع ہوگا، اس لئے افطار کو افضل کہا جائے گا۔ (۲)

## شوال کے چھ روزوں کا حکم

"عن أبي أيوب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من صام رمضان ثم

اتبعه بست من شوال، فذلك صيام الدهر" (رواه الترمذي)

شوال کے چھ روزوں کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۳)

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ شش عید کے روزے مستحب ہیں، یہ حضرات حدیث

(۱) درس ترمذی: ۳۸۷/۲، وکذالی الدر المنصور: ۲۳۵/۳، ولفحات الطبع: ۲۸۱/۳، وایام الباری: ۵۶۳/۵

والتفصیل فی فتح الملہم: ۲۷۲/۵، الفوال العلماء فی صوم یوم الجمعة.

(۲) لفتحات الطبع: ۲۷۹/۳، وکذالی الدر المنصور: ۲۳۳/۳

(۳) راجع، شرح مسلم للنووی: ۳۶۹/۱، والمغنی لابن قدامة: ۱۷۲/۳



(۳)..... تیسرا قول یہ ہے کہ اس تمتع (حج تمتع کرنے والے) کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے، جس کو "ہدی" میسر نہ ہو، اور ایام تشریق سے پہلے اس نے عشر ذی الحجہ میں وہ روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم تمتع کا بدل ہوتے ہیں، امام مالک، امام اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مسلک ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

### اختلاف کا خلاصہ

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان ایام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے۔  
جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم تمتع کے روزوں کا جواز ہے۔  
ان کے بالقابل حنفیہ ان ایام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

### دلائل ائمہ

قائلین جواز کا استدلال حضرت عائشہ کے عمل سے ہے "عن هشام اخباری ابی کانت عائشہ تصوم ایام منیٰ وکان ابوہ یصومہا"۔

نیز حضرت عائشہ اور حضرت ابن عمر سے مروی ہے "قالا: لم یرخص فی ایام تشریق ان یضمّن الالمن لم یجد الہدی"۔

حنفیہ کا استدلال حدیث باب اور ان احادیث نمبر (۱) سے ہے جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں تمتع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں۔

اور جہاں تک حضرت عائشہ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع، قولی اور محرم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے۔ (۲)

### بحالت صوم چھپنے لگانے اور لگوانے کا حکم

"عن رافع بن خدیج عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: افطر الحاجم

والمحجوم" (رواہ الترمذی)

(۱) راجع، شرح معانی الآثار: ۱/۳۶۳

(۲) درس ترمذی: ۲/۵۰۸ و کلماتی الدر المنصور: ۳/۲۳۳



روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں:

(۱)..... امام احمد اور امام اسحاق وغیرہ کے نزدیک وہ مفسدِ صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضاء تو واجب ہے کفارہ نہیں۔

(۲)..... امام اوزاعی، ابن سیرین اور حسن بصری وغیرہ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ مکروہ ہے۔

(۳)..... امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ یہ عمل مکروہ ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام احمد اور امام اسحاق کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے "قال احتجم رسول الله

صلى الله عليه وسلم وهو صائم."

جہاں تک حدیث باب "الفطر الحاجم والمحجوم" کا تعلق ہے جمہور کی جانب سے اس

کی متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۲)

ایک یہ کہ اس میں "افطر" "کادان بفطر" کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل

صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے، "حاجم" (پچھنے لگانے والے) کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے، جس

میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور "محجوم" (پچھنے لگوانے والے) کو اس لئے کہ اس کو حجامت

کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب امام طحاوی نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں "الحاجم والمحجوم

"میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد وہ مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت

کر رہے تھے ان کے بارے میں آپ نے فرمایا "الفطر الحاجم والمحجوم" یعنی حاجم اور محجوم دونوں

کا روزہ ٹوٹ گیا، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے، اور اس ضیاعِ ثواب کی علت

(۱) انظر تفصيل المصاب، المجموع شرح المهذب: ۳۳۹/۶

(۲) راجع لمزيد الاجابة، درس ترمذی: ۵۱۱/۲

حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی۔ (۱)

## صوم و صباں کا حکم

”عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا توافلوا، قالوا: لئلا نك

توافل يا رسول الله؟ قال: اني لست كما حدكم“ (رواه الترمذی)

دو یا دو سے زیادہ دن تک افطار کئے بغیر روزہ رکھنے کو صوم و صباں کہتے ہیں، اور حدیث باب میں اس سے منع کیا گیا ہے، اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ صوم و صباں سے ضعف اور کمزوری لاحق ہوتی ہے جس کی وجہ سے دوسری عبادات میں نقصان اور حرج واقع ہوتا ہے۔

صوم و صباں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)

(۱)..... ایک قول یہ ہے کہ صباں مکروہ ہے، جمہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک

روایت یہی ہے۔

(۲)..... دوسرا مسلک یہ ہے کہ صوم و صباں ممنوع اور حرام ہے، یہ امام شافعیؒ اور مالکیہ میں سے

ابن عربی کا مسلک ہے نیز اہل ظواہر بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۳)..... تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص صباں پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم و صباں جائز

ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وضاحؒ اسی کے قائل ہیں۔ نیز امام احمدؒ سے بھی

یہ مسلک مروی ہے۔ (۳)

☆☆☆

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۵۱۰/۲، والظراہط، الدر المنصور: ۲۰۹/۳، وللمحات الطیح: ۲۶۳/۳، وإتمام

الباری: ۵۲۸/۵

(۲) راجع، فتح الباری: ۱۷۷/۳، وعمدة القاری: ۷۱/۱۱، والمفتی لابن قدامة: ۱۷۱/۳

(۳) درس ترمذی: ۵۱۳/۲، والظراہط، الدر المنصور: ۲۰۳/۳، وللمحات الطیح: ۲۳۸/۳، وإتمام الباری: ۵۲۸/۵

ومعارف السنن: ۱۷۵/۶

## باب الاعتکاف

## اعتکاف کے لغوی و اصطلاحی معنی

اعتکاف کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ ٹھہرنا اور کسی مکان میں بند رہنا اور اصطلاح شرع میں اعتکاف

کہا جاتا ہے "المکث لی المسجد من شخص مخصوص بصفة مخصوصة" (۱)۔

## اعتکاف کی قسمیں

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں: واجب، سنت مؤکدہ، اور مستحب۔

۱..... اعتکاف واجب، یہ وہ اعتکاف ہے جو نذر کرنے یعنی منت ماننے سے واجب ہو گیا ہو، یا

کسی مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضاء واجب ہو گئی ہو۔

۲..... اعتکاف مسنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں کیا جاتا ہے

اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ ان ایام کا اعتکاف فرمانے کی تھی، یہ اعتکاف سنت

مؤکدہ علی الکفایہ ہے، یعنی اگر کسی بستی یا محلہ میں کوئی ایک آدمی بھی کر لے تو سب کی طرف سے سنت ادا

ہو جائے گی لیکن اگر پورے محلہ میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو پورے محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ

ہوگا۔

۳..... اعتکاف نفل، پہلی دو قسموں کے علاوہ ہر قسم کے اعتکاف، اعتکاف نفل ہے، جو کسی بھی

وقت کیا جاسکتا ہے، نہ اس کے لئے کوئی وقت مقرر ہے اور نہ ایام کی مقدار متعین ہے، جس کا جی چاہے

کر لے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص تمام عمر کے اعتکاف کی نیت کر لے تب بھی جائز ہے، البتہ کسی میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دن سے کم کا اعتکاف جائز نہیں ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک

روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی اکثر ایک یوم ہے۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت کی کوئی تعیین نہیں حتیٰ کہ ایک ساعت کا اعتکاف بھی

جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

علامہ صفحیؒ فرماتے ہیں کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (۱)

## اعتکافِ مسنون کی ابتداء کس وقت سے ہے؟

”عن عائشةؓ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا اراد ان یعتکف صلی

الفجر ثم دخل فی معتکفه“ (رواہ الترمذی)

اعتکافِ مسنون کی ابتداء کس وقت سے ہو جاتی ہے اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام اوزائیؒ اور امام زقرؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء ماہ رمضان کے اکیسویں تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے، امام احمد اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء اکیسویں شب سے ہوتی ہے، لہذا

معتکف کو غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہئے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ (۲)

جمہور کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ

وسلم کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان حتی قبضہ اللہ“۔ اور عشرہ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں داخل کیا جائے ورنہ تیس کے چاند کی صورت میں صرف نوراتیں اور ایتیس کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب ”إذا اراد ان یعتکف صلی الفجر ثم دخل فی معتکفه“

کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے کھڑے گزار دیتے تھے، اس لئے ”معتکف“ (اعتکاف کرنے کی جگہ) میں تشریف لے جانا اکیسویں تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی کہ حدیث میں ”فجر“ سے مراد بیسویں تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے

(۱) صفحات النبیج ۲۸۹/۳، معرباً إلى عمدة الفاری، ۱۳۰/۱۱، والدر المختار بہامنی رد المحتار: ۱۳۲/۲، راجع

لتعصیل هذه الأقسام الثلاثة للاعتکاف، نسیم الحقائق ۳۳۸/۱، ومعارف السنن: ۱۹۱/۶، واحکام اعتکاف.

(۲) راجع، المعنی لاس لدائمة: ۲۱۰/۳، ومعارف السنن: ۱۹۳/۶.

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح ہی سے "معتکف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔ (۱)

## معتکف کے لئے مسجد سے باہر نہ نکلنے کا حکم

"عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف أدنى إلى

رأسه وهو في المسجد، فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان" (متفق عليه)

معتکف کے لئے بغیر حاجت طبعیہ یا شرعیہ کے مسجد سے باہر نکلنا جائز نہیں ہے اگر بغیر حاجت

کے ایک منٹ کے لئے بھی باہر نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔

اور جہاں تک تعلق ہے عیادت مریض اور شہور جنازہ کا تو ان کے لئے معتکف کا مقصود اٹکلنا

بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ قضائے حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت اگر ضمناً کسی مریض کی عیادت

کی یا کسی جنازے میں شریک ہو تو یہ جائز ہے لیکن راستہ میں توقف کی اجازت نہ ہوگی چونکہ نماز جنازہ میں

ٹھہرنا پڑتا ہے اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہے اور جیسے ہی نماز ختم ہو جائے فوراً لوٹ جائے۔

نماز جمعہ کے لئے جامع مسجد جانا بھی حاجت کے ذیل میں آتا ہے ایسے ہی حاجت ضروریہ، مثلاً

کسی نے زبردستی مسجد سے نکالا یا مسجد کرنے کے خوف سے باہر نکلا اور کسی دوسری مسجد میں داخل ہوا تو اس کا

اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ (۲)

## کیا اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے؟

"عن عائشة قالت: السنة على المعتكف أن لا يعود مريضاً..... ولا اعتكاف

الإلہی مسجد جامع" (رواہ ابوداؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے یا نہیں؟

چنانچہ محمد بن لبابہ مالکی کا مسلک یہ ہے کہ صحبت اعتکاف کے لئے مسجد ہونا ضروری نہیں بلکہ ہر جگہ

اعتکاف کرنا درست ہے۔

بعض سلف کا مسلک یہ ہے کہ مساجد مثلاً یعنی مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ کے علاوہ کسی مسجد

میں اعتکاف جائز نہیں ہے۔

(۱) درس ترمذی: ۲/۵۲۲، وکذا فی نفحات التلخیص: ۳/۲۹۳

(۲) نفحات التلخیص: ۳/۲۹۱، نفلان عن بدل المجهود: ۱۱/۳۶۰، والتفصیل فی الدرر المصنوع: ۳/۲۷۶

ائمہ اربعہ کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ اعتکاف کے لئے مسجد کا ہونا شرط ہے۔  
لیکن پھر خود ائمہ اربعہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ صحیح اعتکاف کے لئے کس قسم کی مسجد  
کا ہونا ضروری ہے۔

### کس مسجد میں اعتکاف درست ہے؟

امام مالکؒ کے نزدیک صحیح اعتکاف کے لئے مسجد جامع ہونا شرط ہے۔  
امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صحیح اعتکاف کے لئے مسجد جماعت شرط ہے۔ یعنی جس میں  
جماعت کا اہتمام ہو، یہ نہیں کہ ویران پڑی ہو کبھی کبھار کسی نے پڑھ لی، اس لئے کہ اعتکاف کرنا سنت ہے  
اور جماعت مستقل سنت ہے، تو ایک سنت کے لئے مستقل دن میں پانچ سنن، اور پھر متعدد کئی دن کی ترک  
نہیں کی جاسکتی ہیں اور یہ جائز بھی نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر مسجد میں اعتکاف جائز ہے۔ (۱)

### صحیح اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟

”عن ابن عمر أن عمر قال قال رسول الله اكنث  
لدرث في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام، قال: اوف بن لدرک“ (مطلق علیہ)  
اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ صحیح اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؟  
چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی صحت کے لئے روزہ شرط نہیں ہے، اور یہی امام  
احمدؒ کی مشہور روایت ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے، امام احمدؒ کی  
دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں اعتکاف اللیل کا ذکر آیا ہے، اور ظاہر ہے

(۱) تفریر بخاری لشیخ الحدیث مولانا محمد زکریا الکاظمی، ۲/۲۲۹، والعر المنصور: ۳/۲۶۷ مع بہان وایضاح  
من العرب ولفہ اللہ تعالیٰ لما یحبہ ویرضاه.

(۲) انظر لهذه المسئلة، المنشی لابن لعمامة: ۳/۲۳، وشرح الطیبی: ۳/۲۱۰

کہ رات کو روزہ نہیں ہوتا، لہذا روزہ کے بغیر بھی اعتکاف درست ہو جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا استدلال سنن ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "قالت

: السنة على المعتكف أن لا يعود مريضاً..... ولا اعتكاف إلا بصوم".

حدیث باب کا جواب

حنفیہ کی طرف سے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے اعتکاف کے سلسلہ میں اس کے علاوہ جو روایتیں منقول ہیں ان میں اعتکاف کے ساتھ روزہ کا بھی ذکر ہے، چنانچہ اس سلسلے میں ابوداؤد میں ایک روایت ہے: "عن ابن عمر أن عمر رضي الله عنهما جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوماً عند الكعبة، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: اعتكف وصم".

ابن عمرؓ کی حدیث باب میں جو اعتکاف اللیل کا ذکر ہے تو اس سے بھی مراد دن رات دونوں میں صرف رات کا اعتکاف مراد نہیں ہے، اس پر دلیل صحیح مسلم کی روایت ہے جس میں "ليلة" کی جگہ "يوماً" مذکور ہے، اسی طرح ابوداؤد کی روایت جو ذکر کی گئی اس میں بھی یوم اور لیل دونوں کا ذکر ہے اس لئے کہا جائے گا کہ جن روایات میں صرف "ليلة" کا ذکر ہے تو اس سے "ليلة مع يومها" مراد ہے، اور جن میں فقط "يوم" کا ذکر ہے تو اس سے مراد "يوم مع ليلة" مراد ہے، اس سے روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔ (۱)

یہ کہا جائے گا کہ حدیث باب میں جس نذر کا ذکر ہے وہ نذر جاہلیت ہے، لہذا ایفائے نذر (نذر پورا کرنے یعنی اعتکاف کرنے) کا جو حکم اس حدیث میں ہے وہ احتیاب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے، اور اعتکاف مستحب اور نفل کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ اس میں روزہ شرط نہیں ہے۔ (۲)

واللہ اعلم

☆.....☆.....☆

(۱) مرآة المفاتیح: ۳/۲۲۸

(۲) ماخوذ من لفحات التفتیح: ۳/۲۹۲، وکلامی تقریر ترمذی: ۲/۱۹۲، و تقریر بخاری: ۲/۲۳۲

